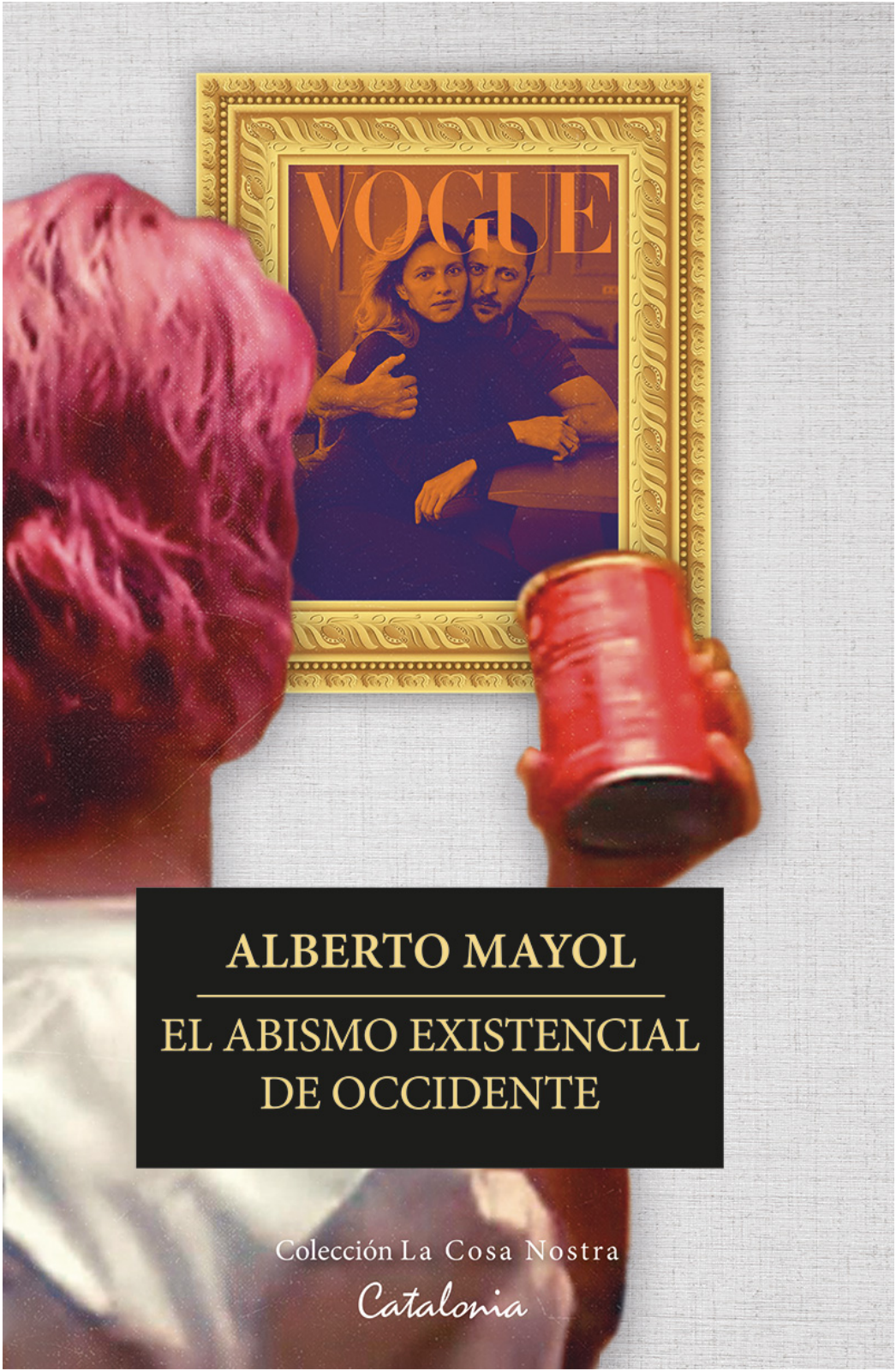


ALBERTO MAYOL

EL ABISMO EXISTENCIAL DE OCCIDENTE

Colección La Cosa Nostra

Catalonia

EL ABISMO EXISTENCIAL DE OCCIDENTE

ALBERTO MAYOL

EL ABISMO EXISTENCIAL DE OCCIDENTE

Malestar en la civilización

Colección La Cosa Nostra

Catalonia

MAYOL, ALBERTO
El abismo existencial de Occidente
Malestar en la civilización
Santiago, Chile: Catalonia, 2022
268 p.; 15 x 23 cm
ISBN: 978-956-324-999-6
ISBN digital: 978-956-415-000-0
POLÍTICA Y GOBIERNO
JP

Diseño de portada: Amalia Ruiz Jeria
Ilustración de portada: intervención de arte de Danny Schiller. (Colección de AM)
Fotografía de solapa: Macarena Larraín
Diagramación interior: Salgó Ltda.

Diagramación digital: ebooks Patagonia
www.ebookspatagonia.com
info@ebookspatagonia.com

Dirección editorial: Arturo Infante Reñasco

Editorial Catalonia apoya la protección del derecho de autor y el copyright, ya que estimulan la creación y la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, y son una manifestación de la libertad de expresión. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar el derecho de autor y copyright, al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo ayuda a los autores y permite que se continúen publicando los libros de su interés. Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, en todo o en parte, ni registrada o transmitida por sistema alguno de recuperación de información. Si necesita hacerlo, tome contacto con Editorial Catalonia o con SADEL (Sociedad de Derechos de las Letras de Chile, http://www.sadel.cl).

Primera edición: diciembre, 2022

ISBN: 978-956-324-999-6
ISBN digital: 978-956-415-000-0
RPI: trámite 9bdgd2 (30/11/2022)

© Alberto Mayol
© Editorial Catalonia Ltda.
Santa Isabel 1235, Providencia
Santiago de Chile
www.catalonia.cl - @catalonialibros

Alessandro, que tu bondad e inteligencia,
que tu risa y tu hermoso canto;
sean señales del arribo de la esquiva esperanza

“Sólo tengo una pasión:
la de la Ilustración en nombre de la humanidad.
Mi apasionada protesta no es más que el grito de mi alma.”
EMILE ZOLÁ

“Mirar como Nietzsche, resolver como Kant.”
C. FRANKEN

“No hay Sol sin sombra.
Y es indispensable conocer la noche.”
A. CAMUS

Instrucciones para construir un mundo más justo

En la búsqueda de un mundo en el cual impere la justicia, hemos concluido que las siguientes rutas de acción son indispensables o, al menos, recomendables:

1. Agregar la formulación femenina a cada palabra genérica masculina, pues ello permitirá la inclusión, visibilización y reconocimiento de las mujeres en la sociedad.
2. Incorporar el uso de una “e” neutral (ni femenina ni masculina) en términos de uso genérico, pero de origen masculino, lo que permitirá la incorporación no solo de quienes se inscriben en la distinción sexogenérica binaria, sino que además facilitará la inclusión de quienes han optado por otras identidades.
3. Atacar un emblema, monumento o rito nacional o mundial para obtener espacio en los medios de comunicación y así difundir el mensaje.

   Por ejemplo: atacar, en un museo de gran relevancia, una obra famosísima, con el fin de generar un impacto global que ayude a avanzar la conciencia mundial por el calentamiento global y por el impacto de la producción de energía con hidrocarburos.
4. Aprender un idioma casi extinto.
5. Usar un pañuelo o insignia que te identifica con una causa.

El presente listado alberga residuos peligrosos.
Su uso no irónico (o no festivo) resulta poco aconsejable.

ÍNDICE

Prólogo

CAPÍTULO 1
El fantasma de la luz

CAPÍTULO 2
Occidente: el resplandor del abismo

CAPÍTULO 3
La sombra

CAPÍTULO 4
La nubosa luz del adanismo

CAPÍTULO 5
La globalización

CAPÍTULO 6
El eurasianismo huele sangre

CAPÍTULO 7
Werther el viejo: el suicidio de Occidente

CAPÍTULO 8
Occidente es un espectáculo

CAPÍTULO 9
La guerra ya no es de este mundo

CAPÍTULO 10
El abismo existencial

CAPÍTULO 11

Irracionales del mundo, uníos

CAPÍTULO 12
El destino de Occidente

Referencias

Prólogo

Desde hace casi dos años estoy residiendo en España junto a mi familia. Y quizás esta estancia (o la distancia) ha sido un factor para escribir este libro. Venía desde hace ya varios años trabajando sobre globalización, en una perspectiva heterodoxa. Me interesaba comprender cómo y por qué la globalización es asimétrica: intensa globalización financiera y de telecomunicaciones, una globalización política más bien paradojal (durante la pandemia del COVID 19 prácticamente no se vieron operaciones o valores globales que serían esperables en una verdadera coordinación política transnacional) y una globalización cultural muy discreta, que no está hecha de valores compartidos, ni de un campo doctrinario en disputa; sino que se define a partir de la homogeneización.

Cuando estalló la guerra entre Rusia y Ucrania había algo que me resultaba disonante. Me sentía incómodo pensando en la guerra porque no me bastaba lo geopolítico (de evidente importancia). Creía necesario buscar caminos interpretativos. De pronto pude aclarar algo mis ideas, sobre todo viendo a Borrell diciendo algo que me parecía obvio (las sanciones no son suficientes), para semanas después decir algo que me parece de una veracidad muy limitada (las sanciones son un *hard power*, dijo). Esa idea (el peso de las sanciones en disciplinar conductas) proviene fundamentalmente del liderazgo en la Unión Europea de Ursula Von der Leyden, presidenta de la Comisión Europea. La ironía de la historia es que esas sanciones no han detenido a Rusia, pero los posibles problemas económicos sí han detenido a los países occidentales, incluyendo la gran potencia alemana cuyo Canciller viajó a China para activar los vínculos económicos. Todo indica que las sanciones a los países beligerantes han terminado por generar más desesperación en los propios países occidentales.

Recordé en medio de esta discusión la tesis sobre el costo de transacción de las guerras, que es uno de los fundamentos de la globalización: se entiende que ir a una guerra aísla tanto y genera tal descalabro económico, que ningún país querrá impugnar el orden global mediante una guerra. La verdad es que esta tesis es otra variación de la tesis divina del dinero: ahora el afán de lucro creará la paz universal. Putin es la prueba fehaciente del error de ese argumento. Y entonces volví a la geopolítica, a la OTAN, a la Unión Europea, a China con Rusia, a China sin Rusia, el mundo multipolar, en fin, volví al lugar conocido.

En esta reflexión estaba cuando me di cuenta de que la visión geopolítica seguía siendo insuficiente para aclarar muchos factores. Estados Unidos parece desear la guerra y Europa no. Pero no hay conflicto interno, aunque vayan unidos y en direcciones opuestas. Esos niveles de desarticulación suelen ocurrir en las relaciones sociales cuando predomina la anomia, cuando los intereses no parecen ser traducibles a una semántica clara y, por tanto, todo es posible, aunque sea absurdo. En situaciones de ese orden las personas aceptamos la paradoja y la contradicción sin grandes dificultades. Para aclararme diseñé un curso sobre la guerra para esos fines. Leí y escuché a numerosos expertos en geopolítica, pero todavía sentía el escozor. Invité a excelentes

profesores. La mirada geopolítica era tan indispensable como insuficiente, al menos para calmar la sed.

El asunto es que reflexionando sobre esto comprendí que la clave estaba en la crisis de la civilización Occidental (entendiendo Occidente como una cultura y no como ese conjunto de países que administra la posición occidental). Los fundamentos culturales de la civilización (aquello que la define por lo demás) se habían extinguido, pensé. El anti humanismo, el antirracionalismo, la incomodidad de tener que confrontar los problemas morales fundamentales de nuestra sociedad; son muestras muy claras de la crisis. Y esa crisis se manifiesta en la dualidad más antigua: la luz y la sombra, el día y la noche. Pero no era cualquier luz la convocada, es la luz de la razón. Y su sombra. ¿Y cómo encontrar su sombra?

La Modernidad, en el entronque entre Maquiavelo y Hobbes, asume el problema intrínseco de la violencia y el mal en la política. Pero ese lado ominoso adquiere un nuevo cariz cuando se revela que el fundamento de ese mal puede otorgar características loables (o al menos indispensables) a su ejercicio. El ominoso problema de la posible necesidad del mal aparece por doquier en todas las culturas y la resolución occidental es una de las más estructurales. En la Biblia el castigo a Caín es desproporcionadamente bajo, su protección es enorme y su relevancia histórica es enorme (aunque no se mencione) y es que Caín, dice la Biblia, es quien ha fundado las ciudades. Vendría a ser (Caín) el patriarca de la organización del emplazamiento sedentario. Raskólnikov ("Crimen y castigo") se sumerge en el abismo de esta problemática porque es un individuo moderno. Esto último es decisivo, porque no es el orden social el que ha construido un fundamento para una operación que requiere una relectura moral. El individuo moderno conoce el abismo nihilista cuando pretende ser el demiurgo de sus propios actos, lo que supone suprimir el orden social o, al menos, ponerlo entre paréntesis. El individuo moderno, en su máxima grandeza, construye su propia doctrina, su propia moral, su propio horizonte utópica, su propia totalidad. Raskólnikov puede fundamentar su propio mal, según él, pero pronto descubrirá que ello no es cierto, ni en lo formal ni en lo sustantivo. De pronto comprende que no solo no se ha elevado, sino que ha caído. La Modernidad debía ser capaz de soportar al individuo y su anomia, entregarle fundamentos al sentido de la experiencia social sin recurrir ni a los dioses ni a nada que estuviese en un sitio distinto a la propia humanidad. La razón sería fundamento y herramienta, sería el santo grial, la piedra filosofal.

De alguna manera Occidente tiene una fórmula cultural implícita:

$$\text{OCCIDENTE} = \left(\frac{\text{BIBLIA}}{\text{DARWIN} + \text{NEWTON}}\right) + \text{MAQUIAVELO}$$

Tras esta fórmula habita la razón insuflando la ética, la ciencia y la política. Pero los años pasan, para precisión y confusión. Y a veces, luego de haber pensado en el elefante dentro de la boa, llegamos al planeta del hombre de negocios y su obsesión de poseer las estrellas. Y luego llegamos al planeta donde una flor en el desierto nos dice que los humanos siempre están viajando porque no tienen raíces. Y que les molesta no tenerlas.

La derecha se obsesionó con el sistema financiero como santo grial.

La izquierda se obsesionó con las identidades como su piedra filosofal.

Es un juego de especulación doble. La especulación como apuesta (sistema financiero), la especulación como proyección de sí mismo (la identidad). Y los espejos son abominables, bien se sabe por el heresiarca que los execraba (junto a la reproducción) por multiplicar a los hombres[1].

Noviembre de 2022

Capítulo 1
El fantasma de la luz

> "La victoria no había traído consigo ni la luz ni la libertad que esperaban. Pero esto no tenía importancia: el presagio de la libertad estaba en el aire y constituía su único contenido histórico."
>
> BORIS PASTERNAK

Un fantasma recorre Europa. Se trata del fantasma de Occidente.

A ratos el fantasma es tan pausado que parece un museo. En otras ocasiones es un fantasma histérico. En los días en que termino de escribir este libro viajó a China el canciller alemán, Olaf Scholz, en un acto que viene a consolidar una serie de desavenencias entre su gobierno y el francés (E. Macron), debilitando así el polo decisional de la Unión Europea. Pero el viaje a China resulta escandalosamente estúpido. En 2022 los países de la OTAN, aunque evitando la explicitación periodística, han asumido que hay un vínculo, ya sea orgánico o ya sea por oportunidad, entre Rusia y China. La OTAN ha hablado de una asociación estratégica cada vez más profunda entre ambos países. Y ya va resultando evidente que China se prepara para acciones más osadas. Scholz toma su decisión a partir de problemas reales: Alemania se debilita muchísimo con un bloqueo de relaciones con Rusia y China. Pero romper la vinculación pétrea que exige la OTAN, siendo el país líder de la Unión Europea, solo puede garantizar su debilitamiento. El canciller fue a hacer negocios a China en medio de un escenario donde en un par de meses podría estar en conflicto soterrado o directo con ellos. La demostración de la fragilidad es enorme. Macron, de seguro, extraña a Merkel.

Occidente es un fantasma, un espectro, que en latín es una simulación, como atacar una obra sin atacarla, como ir a la guerra sin ir a la guerra. Los espectros no se ven claramente, son apariciones borrosas, sombrías. Occidente pierde la luz. Y esta historia, la de la luz y la sombra, es una historia larga. Una historia en la que hemos logrado saber tanto de la luz, hasta su velocidad, pero de la sombra no sabemos nada.

Recorramos esta historia.

Hubo una vez unos seres que decidieron adorar la luz. No era novedad, lo habían hecho antes. Sin embargo, en su pasado la luz que habían seguido era la de un astro, una luz solemne, una luz grande, una luz cálida. Después de ello, aburridos de tanta concreción mientras miraban al cielo, corrieron a seguir un Dios inasible, cuya luz templaba las almas inquietas desde su silencio más absoluto. Dios no hablaba, pero podían oírlo. En toda esta historia, en todas estas ocasiones, la luz provenía desde afuera. Y todas las veces ella descendía desde el cielo, ya fuese del astro, ya fuese de dios. Pero hubo un día, en un tiempo no tan lejano, en que se soñó que la luz vendría de sí mismos. Era una convicción tan poderosa que ella misma, por sí misma, producía luz. Se pensaba que la luz vendría de la tierra, que sería parte de nosotros mismos. En nosotros residía el fundamento y la potencia de la luz. Tendríamos así claridad. Y la

claridad no era solo la convicción, no era solo la vida, no era solo la fortaleza, era sobre todo la razón. Y la razón era lo nuevo, lo moderno, lo verdadero. La idea subyugó con la intensidad de una revelación las almas más inquietas y puras, haciendo y traslúcida la niebla en una noche sin luna. Era esta una revelación distinta a todas las anteriores: ya no mirábamos al cielo, observábamos la tierra. Se cultivaron las almas, se crearon ciudades e instrumentos de todo orden, la razón triunfaba en forma y fondo, caminaba ella por las calles saludando al público presente. Era el triunfo de Occidente y su luz, aquella nunca antes vista. Y quienes habitarían este mundo serían seres iguales a los anteriores, pero infinitamente superiores. La banalidad, la violencia, el arbitrio egomaníaco, todo ello avanzaba a su extinción. El final de la historia usted lo sabe. No ocurrió la profecía de la luz. Queda algo de ella, por supuesto, queda su fantasma, a ratos un resplandor efímero o algo menos que un claro de luna. Ha sido éste el destino de Occidente, que vaga por los corredores como el padre de Hamlet para poder pronunciar el nombre de su asesino, para develar el rostro de la traición. Pero en este caso la luz no tiene un nombre que mencionar. Carece de precisión su acusación. Solo avanza, este fantasma, en medio de una niebla espesa, interrumpida cada cierto tiempo por destellos que torturan los ojos, que ciegan y que, no obstante iluminar, solo entregan una oscuridad hecha de luz.

Esta es la historia del sueño Occidental, es su resumen no ejecutivo. Es la historia de su fracaso y de su crisis. En este libro explicaremos que el abismo de nuestra época no es esencialmente económico (precisamente porque los desequilibrios económicos reflejan algo más que un problema económico), explicaremos que no es una crisis esencialmente política (aun cuando dicha crisis sea intensa y el debilitamiento institucional e ideológico sea claro). Lo que argumentaremos es que habitamos una crisis cultural que afecta al proyecto de la civilización occidental desde sus fundamentos. Y que sin el rescate de esos fundamentos, no hay camino posible.

Pero ¿qué es una crisis cultural?

Una crisis cultural es, ante todo, el aumento del sinsentido, la impertinencia de la experiencia social, el cuestionamiento del orden social. Normalmente a esta condición le llamamos malestar social y se expresa en pérdida de legitimidad y protestas de gran tamaño, con alto contagio entre países. Normalmente son escenarios donde el poder pierde su potencia y emerge como un felino de menor orden, que molesta con sus imposiciones irrelevantes, que no protege lo suficiente y que debe jugar a un poder del que carece. Los palacios de gobierno se convierten en el salón de actos, o de reunión, de las élites no políticas que tienen la capacidad de hacer algo con el timón (aun cuando su poder no es legítimo y objetivamente nadie considera racional que tengan acceso a dicho timón).

La lucha por un mundo más justo se ha tornado irracional. En la primera página de este libro ironizo sobre las acciones que, nos imaginamos en Occidente, construyen justicia, que harán del mundo un mejor lugar. Ironizo, por cierto, con la acción posmoderna, con la tendencia declarativa, dramática y voluntarista. También (es evidente) ironizo con las nuevas izquierdas y sus nuevas prioridades.

En un juego sorprendentemente irracional, hemos llenado la acción política de *performance*, de un arte que no es arte y de un mensaje que no es un mensaje, pero que ambos unidos (ambas nulidades unidas) han de ser capaces de producir la restauración de la justicia. Esta es la creencia, o la esperanza, o la desesperada ambición sin criterio

de realidad. Avanzamos así pletóricos de actos aparentemente rituales sin conexión colectiva (y que por ello no son ritos), convencidos que esos gestos, más bien formulados en torno a la lógica del espectáculo, o mejor dicho, más parecidos a una estrategia infantil de obligar a los terceros a mirarte; podrían permitir un avance en la lucha por la justicia. Comenzamos a confiar en el impacto, el efecto, la espectacularidad, la conmoción y la provocación. Apelamos a las emociones para referir a problemas que hemos detectado con la razón. Pero si la razón no moviliza las conductas todo lo que es necesario, entonces avancemos desde la emoción y desde la suma de gestos. ¿Cómo conecto con mi conducta la crítica al petróleo con el ataque a Van Gogh? Es imposible, pero no importa. Tu espíritu ha sido golpeado por el efecto sagrado de una violencia que te sacará del sopor vuestro de cada día. Y entonces, se imaginan los activistas, comprenderás.

Una lucha simbólica nos recorre: todos merecemos ser reconocidos en lo que somos. ¿Y qué somos? Una causa (o muchas, la suma de las causas). He ahí nuestra identidad. Surge una pregunta entre los incautos: ¿alguien quiere relacionarse con los efectos de esa causa? Silencio. Un rotundo silencio. ¿A alguien le importan los efectos de las causas? ¿Qué clase de persona se interesa en algo tan pedestre y miserable como los efectos? Lo importante es lo que somos, lo que sentimos, lo importante es aquello en que creemos, por lo que luchamos para visibilizar nuestra frustración y nuestra bondad. En la puerta del Edén un tal Adán se ha esposado a un árbol y grita contra el poderoso de siempre que le ha propinado un castigo desproporcionado, injusto y heredable.

¿Son culpables, esos que luchan, de lo confuso de sus métodos? Aunque comportarse o expresarse de modo confuso tiene un componente individual relevante, aunque siempre hay responsabilidad del confundido, no cabe duda de que estamos ante un hecho social. La confusión es uno de los grandes fenómenos de la actualidad. La confusión es la ausencia de forma y la indeterminación del contenido. La confusión no tiene lugar, no define con claridad la estructura del conflicto. Y la confusión puede tener calendario, pero no tiene ocasión.

Vivimos en una sociedad que despliega grandes cantidades de energía: hipertrofia (grandes volúmenes, grandes tamaños), hipervelocidad (circulación de comunicaciones y dinero), inestabilidad constante (más crisis cada vez más seguido). Una decisión corporativa en Nueva York puede alterar seriamente la trayectoria de un país a diez mil kilómetros de distancia: abrir una planta, cerrarla, generar un cambio productivo, modificar la estructura salarial por cambio tecnológico, entre otros. Las grandes cantidades de energía desplegadas por una sociedad producen tensiones, suponen una tendencia irritativa sobre el tejido social, hecho fundamentalmente de relaciones normativas, basadas en acuerdos valorativos y en una base de significación común de la experiencia social. Para decirlo en simple, la sociedad produce energía (que puede ser disruptiva bajo ciertas condiciones) y produce significado y sentido (que es lo que otorga rieles a la energía). Normalmente la energía está situada en la dimensión económica y política (por el poder), mientras el significado está situado fundamentalmente en la dimensión cultural y normativa. De todos modos, la política puede convivir en ambos mundos y es el principal ámbito que puede modular la dimensión energética con la de significación.

Un proceso civilizatorio supone que un grupo de sociedades han logrado construir o aceptar un conjunto de valores y normas como certezas estables en el largo plazo. De

este modo, se comparten convicciones y modos de hacer. Y en este acuerdo radica el fundamento civilizatorio. La certeza, la claridad y la confianza en valores comunes y formas de definir lo que constituye la experiencia relevante son la base de la construcción de un proceso civilizatorio, que existe como tal en la medida en que construye sentido y elimina o modula el absurdo.

Cuando el proceso civilizatorio experimenta dificultades en su producción de sentido, surge la confusión. A la sociedad que resulta de esta dificultad no le hemos dotado de un nombre, pero la manifestación orgánica del fenómeno puede ser llamada "malestar social".

El malestar que hoy vivimos no es el malestar de países específicos, no es el resultado de derivas nacionalistas o de una mercantilización desorientadora. Por supuesto el nacionalismo y la mercantilización existen y, sin duda, constituyen factores desestabilizadores. Indudablemente ellos son parte del malestar. Pero es necesario ir más allá. Tampoco hay que buscar la explicación en el malestar con la globalización, como diría el famosísimo economista Joseph Stiglitz[2]. Y es que aun cuando es cierto que la globalización bien puede ser leída como el último esfuerzo de generación de orden en medio de una sociedad sin fundamentos culturales, un mecanismo que estabilizaría a partir del interés económico y de las apuestas comerciales. Se esperaba que la conveniencia haría el orden. La verdad, la historia enseña que no son los resultados los que configuran el orden. Por el contrario, los buenos resultados derivan de la consolidación de un proyecto que otorgue estabilidad. El malestar en que vivimos entonces es el resultado de grandes desequilibrios normativos cuya manifestación específica en cada país puede variar, no obstante la energía disruptiva sea siempre la misma.

Una primera forma de abrir la puerta a la comprensión del fenómeno se hará desde lo que hemos llamado "coyunturas de protestas globales". Pero antes, preguntemos qué es la protesta.

La protesta es un momento vitalista que profetiza, no siempre con éxito, la muerte de un orden. O de un trozo de orden. La protesta es utopía y rabia, esperanza y desencanto. Puede anunciar un nuevo mundo de mejillas rosadas. O puede consagrar la espesa persistencia de la obsolescencia. La protesta es la apuesta más incierta, la jornada más impredecible.

Corría el mes de octubre de 2019 y una coincidencia comenzó a llamar la atención. Numerosos países experimentaron protestas de gran tamaño casi al mismo tiempo. Ocurría en Irak y Bolivia, en Indonesia y Francia, en Chile y Hong Kong, en Ucrania y Colombia. Ocurría en la Franja de Gaza, no como un conflicto externo, sino como crítica al gobierno de Hamas. El ciclo de protestas de que va desde 2018 a 2020 se situó en todos los continentes y sus temas fueron muy variados. Los catalanes protestaban por los procesos judiciales en contra de sus autoridades luego de que estas se habían comprometido a defender el proceso independentista realizado dos años antes. Las protestas se habían iniciado el 14 de octubre en Barcelona. 5 días después estallaba Chile, donde había aumentado el precio del transporte en $30 pesos chilenos el 6 de octubre de 2019, lo que significaba un incremento de poco más del 3%. Era un aumento bastante bajo, un equivalente a 0,04 euros. Ante el estupor de las elites por el tamaño del estallido social, que afectó a cientos de comunas por todo Chile, las elites se preguntaban por el impacto real que podían tener esos $30 pesos de alza, cuestionando

la autenticidad de la protesta. Los manifestantes respondieron con pancartas que señalaban "no son $30 pesos, son 30 años", en referencia a la posdictadura y sus errores o displicencias. Por su parte, en Ucrania la base de las protestas era el descontento contra el Presidente de Ucrania, Volodymyr Zelensky, quien había firmado la implementación del protocolo Minsk bajo la fórmula de Steinmeier. Este protocolo era un acuerdo entre Rusia y Ucrania para reducir los grados de conflictividad que se estaban produciendo en diversas zonas de Ucrania y que contó con la participación de los países involucrados y autoridades europeas. El protocolo fue recibido por la población ucraniana con una mezcla de escepticismo y rabia, que en su versión más crítica planteaba que era equivalente a una rendición a Rusia. Zelensky sería por entonces un símbolo de acciones prorrusas. Por otro lado, podemos observar el caso de Indonesia, donde el detonante había sido el proyecto de ley para quitarle atribuciones a la Comisión para la Erradicación de la Corrupción, además de los cambios legales en el Código Penal que buscaban sancionar las relaciones extramaritales, la magia negra, el aborto y la difamación al presidente. En el caso de Hong Kong el factor crítico fue el proyecto de ley para cooperar con China en asuntos criminales, negociación que generó inquietud entre los ciudadanos de Hong Kong por su autonomía. A partir de esto surgió una crítica más profunda por las insuficiencias democráticas en Hong Kong, ya que no todos los cargos parlamentarios son electos, lo que se agudizó por la fuerte represión policial. Este último punto fue común en muchos de los países que vivieron conflictos en 2019 (de los que solo hemos mencionado aquí los de octubre). No relataremos las motivaciones que llevaron a la disrupción en todos los casos. Y no lo haremos por dos razones. La primera es que sería en realidad imposible porque alrededor de sesenta países vivieron entre 2018 y 2020 grandes protestas. Corresponden aproximadamente al 30% de los países de Naciones Unidas. ¿Los temas? Variados en general, con algunas posibilidades de clasificación en grupos. El segundo motivo deriva del primero: si los temas que conducen a la disrupción social, a la protesta de gran tamaño e inclusive a estallidos sociales (versión superior y descontrolada de la protesta) expresan tanta variedad, ¿tiene sentido el examen caso a caso sin contar con un repertorio analítico que permita comprender la relevancia de la convergencia temporal? A decir verdad, sin un marco conceptual capaz de articular la experiencia empírica se hace discutible avanzar en interpretaciones.

¿Puede existir semejante coincidencia? Me refiero a la presencia de grandes protestas a la vez, en muchos y muy diferentes países, donde es más o menos claro que existen evidentes procesos de contagio, a pesar de que no exista semejanza en las temáticas. La situación puede parecer paradojal: la movilización de la sociedad se produce en el marco de un conflicto con sentido. ¿Cómo puede contagiarse a otros sitios donde no se comparte ese sentido?

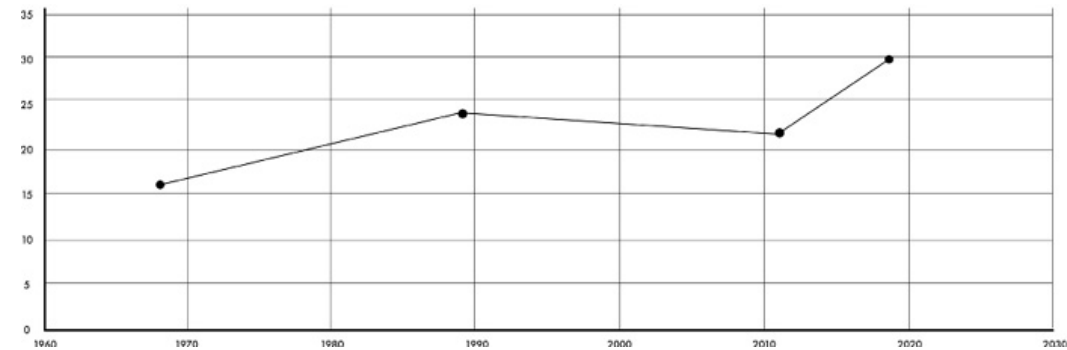
Por supuesto, el examen acucioso de los datos es relevante y es una puerta significativa. Junto a Felipe Vidal emprendimos hace un tiempo la tarea de sistematizar los datos de los países que experimentaron hitos de grandes protestas dentro del marco de aquellos períodos temporales donde hubo altas concentraciones de procesos contenciosos a nivel mundial.

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hay cuatro coyunturas globales de malestar social. Usamos este término para referir a un fenómeno corriente: los procesos de protesta pueden tener manifestaciones agregadas al mismo tiempo. Esta noción ("al

mismo tiempo") es ciertamente relativa: la convergencia de protestas en un momento del tiempo se da en un plazo de dos o tres años consecutivos. Hay ocasiones que parece haber un evidente contagio, en otros casos simplemente estallan al mismo tiempo realidades disímiles. Las protestas no se mueven temáticamente. Es cierto que en cada ciclo hay un número importante de países que aparecen vinculados en sus protestas de acuerdo a una temática común (la caída de la URSS en 1989, la discutible primavera árabe en 2011), pero una revisión minuciosa revela que el grueso de las movilizaciones contenciosas, aunque ocurran al mismo tiempo, no tienen las mismas causas. Esto supone comprender que la confluencia temática no lleva asociada la confluencia temática.

En el siguiente gráfico (ver gráfico 1) observamos las cuatro principales coyunturas de protestas globales desde la Segunda Guerra Mundial y son cuantificadas como porcentaje de países involucrados.

GRÁFICO 1. Porcentaje de países con coyunturas de protestas de gran tamaño en los cuatro procesos de protestas globales desde 1960 a 2022



Fuente: Elaboración propia mediante revisión hemerográfica internacional y usando los datos de países miembros de Naciones Unidas en los años 1968, 1989, 2011 y 2019.

La comprensión de la protesta puede elaborarse desde distintos repertorios. En nuestro trabajo investigativo hemos ido concentrando la atención en elaborar algunas precisiones sobre la teoría del malestar social para poder leer el fenómeno. Estamos convencidos que existe una incomprensión generalizada del fenómeno del malestar y sus manifestaciones en crisis sociales y políticas de gran tamaño. Esa incomprensión suele fundarse en un desinterés inaudito por parte de las elites políticos para comprender un fenómeno que les resulta crucial, una perspectiva superficial del mundo académico asociado a la política que no conoce la literatura sobre la temática y un problema metodológico de los grupos dedicados a la temática, que redunda de una situación comprensible, pero cuyos efectos no ayudan a mejorar las posibilidades de comprensión. Esto último es sencillo: el malestar social se caracteriza por ser un tipo de fenómeno de podemos llamar "amorfo" y cuya investigación es de difícil ejecución. Sus variables de medición no se pueden imputar directamente al fenómeno y nos movemos en arenas movedizas. Es así como se producen dificultades de análisis que se producen por tres factores que nublan la mirada:

A) La ausencia de una elaboración conceptual y metodológica del "malestar" como fenómeno.

B) El exceso de importancia que se le otorga a las temáticas que catalizan los procesos de protestas en cada sociedad.

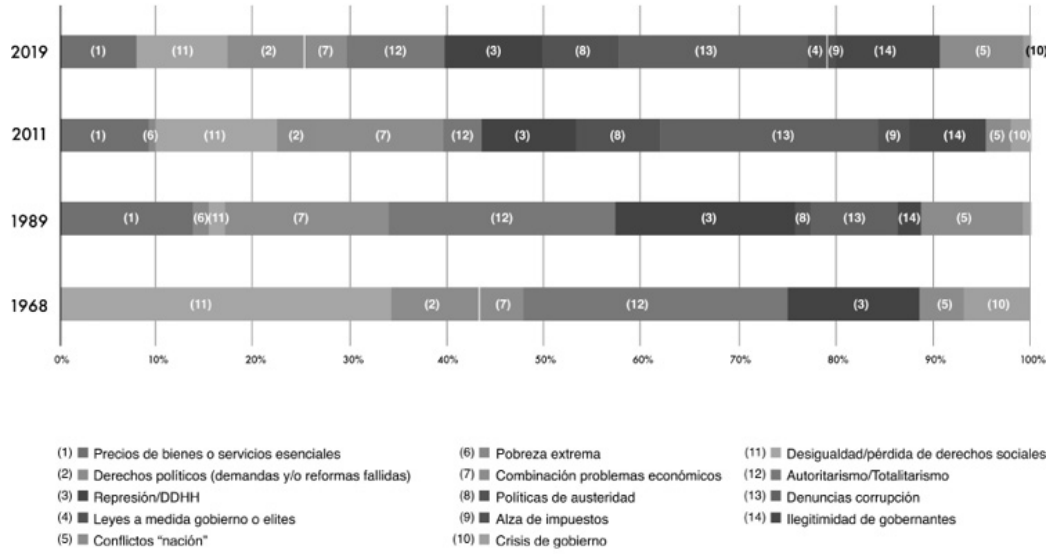
C) La constante atribución "psicologista" o emotiva del concepto de "malestar".

Estos tres puntos resultan decisivos y, a decir verdad, son relativamente simples de explicar. El primer punto alude a la ausencia de consistencia entre las diferentes definiciones de malestar y sus procesamientos metodológicos. Esta falencia en el trabajo de la comunidad investigativa redunda en herramientas disímiles y no compatibles para medir supuestamente lo mismo (el malestar). Para decirlo de manera simple, no todos hablan más o menos de lo mismo cuando dicen "malestar". El segundo punto es que hay una reacción inmediata, de corte más periodístico que científico, que es asociar el tema que se transformó en el "llamado principal" de las protestas como si eso fuera la causa de la protesta. Cuando un padre regaña a su hijo, lo hace por un asunto o tema principal ("no ordenaste tu cuarto"). Pero es posible que la causa de aquella amonestación no sea ni el cuarto ni el hijo, sino el estrés psíquico de un problema de dinero o una discusión con otra persona. Esto lo sabemos todos. Sin embargo, los investigadores operan a partir de los temas que habrían generado las protestas y pretenden que ellos hablen de manera directa, sin mediación teórica e interpretativa. ¿Pueden servir los temas de movilización y protesta a la hora de investigar estos fenómenos? Por supuesto, pero requieren una observación y sistematización para comprender su lugar en la interpretación científica. Respecto al tercer punto, es el más simple: la mayor parte de las personas considera el "malestar social" como un fenómeno psicológico masivo. La existencia de energía psíquica en el malestar social es indesmentible, sin embargo, la centralidad de la energía psíquica en el fenómeno del malestar no parece un argumento atendible, pues tiene la importancia de un síntoma. Se suele argumentar, respecto a los procesos de protesta, que han pesado fuertemente los estados anímicos de la población. Y efectivamente, una mirada a los hechos y las protestas, permiten detectar niveles diferenciales de rabia, dolor o esperanza. Sin embargo, ¿es la emoción un fenómeno que explica adecuadamente el proceso de protesta? Al menos resulta extraño dar una centralidad a las emociones y, al mismo tiempo, dar centralidad a las causas de las que derivó el proceso de protesta. En principio se debiera aceptar la conjetura que sostiene que, ni las emociones, ni las causas manifiestas de un conflicto, son la residencia de los fundamentos de la crisis.

El ejercicio que proponemos tiene un valor que se hará ver en las siguientes páginas. Pero de momento es crucial comprender la importancia de que, más allá de la existencia de una suma de casos que concentran alguna causa específica, en ninguno de los cuatro períodos de grandes protestas hay más del 50% de los países involucrados en esas protestas que explican el fenómeno a partir de un mismo tema. E incluso, en el proceso de protestas más masivo (en 2019) las causas están sumamente distribuidas y no hay un fenómeno global que concentre la atención (ver gráfico 2). Es cierto que 1989 es un caso excepcional, porque allí casi el 50% de los casos dicen relación con la caída de la Unión Soviética, que se produce a partir de grandes protestas cuyo contagio es bastante obvio ya que se reveló desde el principio que la capacidad de acción soviética era nula. Pero no es lo regular en estas coyunturas. En términos generales, las

protestas suelen desenvolverse con intensidad en marcos multicausales y, aun cuando existe el efecto contagio de un país a otro, la forma que adquiere la protesta y sus temas en el lugar "contagiado" no necesariamente reproducen el origen.

GRÁFICO 2. Incidencia de temáticas que "originaron" las protestas en cada coyuntura global (clasificadas según tema general)



Fuente: Elaboración propia a partir de datos de prensa internacional en las coyunturas respectivas.

¿Cómo leer esta situación? ¿Por qué existe el contagio entre países incluso si la temática que afecta a unos y otros no es la misma ni es parecida?

Responder esta pregunta es problemático porque existe el ya referido vacío teórico y metodológico. Muchos artículos trabajan la problemática aproximándose desde la teoría de los movimientos sociales. También hay procesamiento de datos creciente sobre las protestas que otorgan infinidad de oportunidades para un análisis de los espacios urbanos donde se producen las protestas o los lugares desde donde emergen el grueso de los manifestantes. Ambas rutas investigativas (y sus variantes) son insuficientes y, a ratos, impertinentes. Nadie duda de la relevancia del dato empírico, pero ¿qué ves cuando miras la protesta como un sitio del suceso? Habrá en ese lugar alguna pista, de eso no hay duda, pero no significa que hacer un acercamiento radical al sitio del suceso dará la información necesaria para comprender. La protesta no es un asesinato. ¿Mirar con mucho detalle el agua hirviendo puede decir algo sobre el hervir del agua? Temo que la vida es más difícil. Y respecto a la aproximación desde los movimientos sociales, la situación es mucho peor. Analizar momentos de protestas desde los movimientos sociales es tan equivocado como aplicar la teoría de los partidos políticos a los movimientos sociales. La protesta puede nacer de movimientos sociales, pero los grandes hitos de protesta son disruptivos y no tienen el carácter orgánico y

constructivo de la formación de movimientos sociales. Por supuesto, en el marco de las protestas, hay movimientos sociales que se fortalecen y masifican. Pero eso es como descubrir que en medio de un proceso generalizado de entropía puede producirse un fenómeno acotado de neguentropía. En la protesta hay anomia e integración, la protesta es un lugar extraño y paradojal, tiene vida y muerte, utopía y distopía, desesperación y celebración. La protesta es una reacción a lo imposible de lo social.

Para las elites políticas y para los sistemas de partidos políticos, la comprensión de los movimientos sociales es improbable, pero posible. No comprenden la razón de su existencia y su relevancia. Pero esa situación es todavía peor respecto a la posibilidad de interpretar las problemáticas institucionales y políticas a partir del malestar social. El problema se produce a partir de dos condiciones que operan en simultáneo: los miembros de los partidos políticos se sienten impugnados tanto por la teoría de los movimientos sociales como por la teoría del malestar social. Y lo segundo es que sus aproximaciones cognitivas a los asuntos sociales se fundamentan en la observación de los partidos políticos y las instituciones que esos partidos "llenan" con sus funcionarios. En ese contexto tienen dificultades, pero comprenden relativamente, la cuestión de los movimientos sociales, ya que además estos muchas veces anidan a organizaciones sociales que de alguna manera pueden ser antecesoras a un partido político. Pero si esta observación les resulta problemática, cuando transitamos a plantear el problema del malestar social la incomprensión del fenómeno se torna total. Y es que el malestar ataca los procesos de legitimación y ese es un tema que es profundamente incomprendido en la operación política. La legitimidad es observada desde el sistema político como evaluación de gestión, imagen pública o resultados concretos. Usan encuestas o *focus group* para imputar un fenómeno altamente complejo. La legitimidad es un fenómeno cultural cuyos efectos son políticos. No solo es un fenómeno extraño, es además una bisagra ubicada en un lugar taumatúrgico de la sociedad, donde los valores construyen poder. Y sin embargo, mediante la forma que el sistema político operacionaliza dicho asunto, ocurre que la enorme complejidad del fenómeno permanece en total oscuridad.

Investigar la legitimidad desde la política tiene un problema: supone observar un objeto por sus efectos. Es como limitarse a decir que un agujero negro no deja escapar la luz. ¿Eso define al agujero negro? ¿Diremos realmente "llamamos agujero negro a aquel lugar donde la luz ingresa, pero no puede salir"? La definición es malísima, porque ni siquiera sabemos si es un "lugar" y menos sabemos qué lo constituye. Uso deliberadamente este ejemplo porque nuestra situación investigativa, como sociólogos y otros cientistas sociales, a la hora de comprender el malestar social, es más parecida al trabajo de un cosmólogo que intenta desentrañar los misterios del gigantesco universo y de las aporías intelectuales que provee sin cesar. El desafío de investigar el malestar no es solo investigativo, sino epistémico. Y eso es lo que pasa con la cosmología también. Para comprender el universo hay numerosas dificultades empíricas. En primer lugar, lo que es posible de ser "visto" (o registrado) en el universo es un porcentaje muy bajo. La mayor parte del universo es inaccesible a nuestros instrumentos. En segundo lugar, de lo que es susceptible de ser visto, las capacidades técnicas que contamos (siendo extraordinarias) resultan limitadas. El mayor logro se ha conseguido con el telescopio espacial *Hubble*, que ha logrado una muestra particularmente grande de las supernovas accesibles al telescopio en los últimos cuarenta años. Como las supernovas se usan como "marcadores" relevantes para la observación del universo, se considera que se cuenta

con un material importante. Pero el material con que contamos no permite explicar y a veces describir gran parte de la estructura del universo. Hay diferencias entre la expansión primigenia del universo y la posterior que no cuadran con los conceptos desarrollados por la física. Y la misma irrupción (o disrupción) de la teoría cuántica revela dificultades. No olvidemos el desagrado de Einstein cuando esta teoría empieza a posicionarse como heredera de su teoría de la relatividad, donde espeta "Dios no juega a los dados" (y es que la teoría cuántica sí lo hace). En definitiva, investigar el cosmos, sus estructuras y sus fenómenos principales es de altísima dificultad y exige de los investigadores algo más que metodología. Para ser honestos, se necesita mucha conceptualización teórica y, suena desagradable decirlo para quienes les gusta una ciencia burocratizada, se requiere mucha imaginación.

Con el malestar pasa lo mismo. La sociedad es muy comprensible para quienes trabajamos en las ciencias sociales en algunas dimensiones. Las formas más estructuradas de la experiencia social han sido muy investigadas y se pueden considerar ámbitos de sólido desarrollo. El rito y el mito en la sociedad ágrafas, las instituciones y las imágenes de mundo; por nombrar ciertas rutas bastante clásicas, han sido caracterizadas con solidez por la antropología de raigambre funcionalista, estructuralista, y hermenéutica. La estructura social y las interacciones entre lo económico, lo político y las estructuraciones de la sociedad también cuentan con una profusa investigación. Es cierto, en todo caso, que los resultados en estos ámbitos tienen algunos ripios, fundamentalmente porque son asuntos con consecuencias políticas relativamente inmediatas y ello incorpora dificultades de teorización, aunque el desarrollo conceptual y la recopilación empírica es bastante nutrida. Sin embargo, hay temáticas (voy a tomar la formulación de Weber) que son "amorfas" sociológicamente. Max Weber se refería de este modo al poder. En su lógica investigativa neokantiana, el que fuese amorfo implicaba que no era observable como un fenómeno. Ante ello es que Weber pasa de investigar el poder (*Macht*) a hacerlo en la dominación (*Herrschaft*).[3] Indirectamente lo hará también entrando al problema del derecho y, sin duda, su sociología de la religión, bajo la perspectiva de investigar la ética económica a partir de religiones con texto sagrado; constituyen un importante esfuerzo por dar cuenta de la cuestión del poder. ¿Cuál es la razón por la que la sociología tiene dificultades para investigar el poder? El problema es que se trata de una energía. En la realidad física el despliegue de energías tiene consecuencias inmediatas. Cuando Sigmund Freud refiere a la energía libidinal asume que no toda ella aparece socialmente[45]. Este concepto va evolucionando y en psicoanálisis la referencia a la energía psíquica se desarrolla fundamentalmente con Jung[6]. Hace referencia a la existencia de un surgimiento de energía en tanto resultado de la aparición de elementos contradictorios. Es la diferencia entre componentes (tal y como en el clima, es la diferencia entre zonas de calor y de frío) la que redunda en el surgimiento de una energía que cumple roles compensatorios. La energía del poder es el resultado de las diferencias en las capacidades "de hacer" entre actores. En Weber se define como la probabilidad de imponer la propia voluntad.

¿Por qué esto es importante?

Porque el problema epistémico y metodológico de trabajar con conceptos "energéticos" es una cuestión decisiva en la sociología y es un desafío que ha sido minimizado. Hoy el poder se encuentra sumamente cuestionado en buena parte de las sociedades occidentales. Pero la mayor parte de los investigadores no ve el fenómeno a

menos que caigan sistemáticamente gobiernos o existan problemas institucionales. Es decir, no lo ven a menos que estructuralmente hagan aparición estos problemas. Sin embargo, vemos con claridad que en las coyunturas de protesta global vemos una energía que se proyecta con gran nitidez. Se trata de una energía disruptiva. ¿Es el poder el que reduce su capacidad "energética"? ¿O hay una energía disruptiva que reduce las capacidades neguentrópicas del poder? Esta pregunta es indispensable. No puedo decir que tenga respuestas suficientes a esta pregunta. Pero creo que esta pregunta no ha tenido una respuesta adecuada. A esa energía disruptiva considero que debemos llamarla "malestar". En su forma despolitizada la encontraremos como "anomia". Y en su forma politizada la veremos como protesta.

Es pensable que la sociedad, en el marco de sus múltiples dimensiones donde se producen diferencias que deben ser procesadas, vaya produciendo energía. Un exitoso proceso de procesamiento político de esa energía hará que ella pase "por dentro" de las formas que estructuralmente la sociedad se ha dado para institucionalizar su funcionamiento. Por supuesto, hay también aspectos de ese procesamiento que se dan fuera de las instituciones formales (por ejemplo, que se dan en el espacio público), pero se trata siempre de procesos conducen a otorgar legitimidad de operación a las bases formales que la sociedad se ha dado. Este proceso suena muy amable, pero es posible que incluso se produzca en el marco de regímenes autoritarios o totalitarios, aunque (por cierto) en estos suele ser más difícil procesar las energías de las diferencias en la sociedad. En ocasiones bases culturales muy jerárquicas permiten legitimar las diferencias y comportan un rendimiento estabilizador, pero la existencia de diferencias en ámbitos importantes como la política o la economía pueden romper esos rasgos estabilizadores de la cultura. Las diferencias económicas suelen ser enormemente problemáticas para sostener bases culturales homogéneas. Y las diferencias políticas, en rigor, significan en sí mismas que ya hay diferencias culturales.

Es pensable (esta es la propuesta) que la energía producida por las sociedades tenga básicamente dos formas de manifestarse: a través del poder o a través del malestar. Este último aparece como vacío en la medida en que se expresa como reducción de la capacidad de "hacer" por parte del poder, pero es probable que sea un error ampliar la metáfora de vacío a un concepto. Hay evidentes rasgos de una energía propiamente tal, de carácter disruptivo, que tiene a veces capacidad de ser procesada (en mayor o menor medida) y que en ocasiones llega a niveles disruptivos muy elevados y el grueso de las soluciones, por radicales que parezcan, no dan abasto. La Revolución Francesa es un ejemplo obvio: casi un siglo se tardó en procesar la crisis. En el camino, podemos imputar más de diez esfuerzos constitucionales, buscando vertebrar una respuesta política y normativa al escenario incontenible. La caída del régimen soviético y de su órbita de influencia fue otro escenario de evidente malestar. Un imperio completo cayó sin muertos, con protestas intempestivas que solo ocurrieron para acreditar la derrota. Las señales previas fueron claras y las posteriores todavía más. El malestar había carcomido todos los cimientos. Para muchos fue la caída de los socialismos reales, cosa materialmente cierta. Pero su fracaso fue incluso más grande que aquella mirada que le imputa la inviabilidad como modelo económico. El problema del socialismo real se produjo como modelo de sociedad y como forma de administrar el malestar social. Este fenómeno parece ser equivalente en su trasfondo a las crisis de 2011 y 2019, con coyunturas de grandes protestas globales que ocurren justo después

de una gran crisis financiera de impacto global, con sistemas públicas que tuvieron que asumir los costos de una crisis por especulación financiera.

¿Qué pasa cuando el malestar no es procesable ni de manera despolitizada ni de forma politizada? Entonces estaremos en presencia de una explosión o estallido social, es decir, adquiere en esos casos una forma estrictamente disruptiva. La sociedad se queda sin moduladores, se queda sin lenguaje, sus instituciones no conducen el proceso por dentro de las estructuras que procesan la energía social. Y esta descripción nos abre otra puerta: los problemas de legitimidad como horizonte último de la comprensión del malestar social.

El malestar social tiene efectos políticos, pero no es un fenómeno político.

La legitimidad tiene efectos políticos, pero no es un fenómeno político.

Un examen de ambos fenómenos revela que se trata de fenómenos que están en el marco de la construcción de sentido ante la experiencia social. El malestar se manifiesta precisamente como un debilitamiento del proceso de construcción de sentido. Y una crisis de legitimidad es la imposibilidad de adecuar decisiones o instituciones a un orden. Ambos procesos se producen en sede simbólica de la experiencia social.

Y he aquí una primera conclusión. Si los fenómenos sociales más relevantes de la estructuración de la sociedad se dan en la base cultural, que es donde residen los fundamentos del orden; ¿por qué ponemos tanto énfasis en fenómenos económicos y políticos, cuyo nivel de existencia es más superficial? La razón es simple. La sociedad occidental ha construido herramientas de gobierno de alta sofisticación. Se trata fundamentalmente de instrumentos político-administrativos y económico-administrativos. Desgraciadamente el nivel cultural es esencialmente no gestionable. Por supuesto, admite niveles de racionalización importantes, pero sus tiempos de evolución (lentos) y su dependencia de la existencia de contenidos que fundamenten el proceso, resultan ser de escaso atractivo para la actividad política de corto plazo. La sociedad de masas y la velocidad de las tecnologías son aceleradores que complican todo proceso que pretenda equilibrar el funcionamiento cotidiano con la construcción de fundamentos.

El carácter general del fenómeno debe hacernos pensar en la posibilidad de un malestar social no solo anclado en un modelo de sociedad, sino en el ámbito civilizatorio. En rigor, sospechamos que existe algo así como una prisión de la operación para sostener el orden en su dimensión práctica, en su funcionamiento. Es decir, el fundamento puede quedar atrapado en sus propias creaturas. La cultura, en su evolución, va creando esferas específicas, como la política o el erotismo, como el arte o la ciencia; pero estas creaciones configuran crecientemente versiones de gestión de su legalidad interna que son crecientemente instrumentales. En ese contexto es que la operación de esa esfera se torna prioridad y también se configura en forma de dominio. Es así como es pensable que la estructuración funcional genere una prisión en la operación, fenómeno señalado con claridad por Weber[7], por Habermas[8], y en parte imputable a Simmel[9] como punto de origen. ¿A qué aludimos con la prisión de la operación? Lévi-Strauss decía que toda sociedad tiene dimensiones en las que se despliega el funcionamiento de la sociedad, pero que no todo en la sociedad “funciona”. Los ritos o los mitos pueden tener dimensiones funcionales, pero no solo son aquello. Sin embargo, no se puede desconocer esa dimensión funcional. Las sociedades en su interior experimentan un despliegue de acciones humanas y de rendimientos de

instituciones que favorecen el funcionamiento de la sociedad, que producen y reproducen la sociedad. Usted y yo no podríamos imaginar la vida sin la existencia de operaciones funcionales. Para decirlo en términos del usuario computacional, todos vivimos en parte sustentados en un sistema operativo. Si pudiéramos no trabajar para tener dinero, igual requeriríamos consumir y organizar nuestra vida. Y si contratásemos a personas que hicieran todo lo posible por reducir el sistema operativo, solo lo lograrían parcialmente. Un día una de esas personas querría irse a otro trabajo o jubilarse y la crisis operacional que llegaría sobre nuestro afortunado otro yo sería enorme. En la medida en que más dimensiones de la vida social están mercantilizadas, la incidencia del sistema operativo es mayor. Y es que no solo más dimensiones de la vida se tornan funcionales, sino que además la trama de funcionamiento es más compleja. Si el ocio, en las sociedades de hace cincuenta años, era una experiencia de liberación operativa; crecientemente deja de serlo. En los países desarrollados poder hacer un viaje turístico requiere organización y especialidad hasta lo insólito. No se puede llegar a un restaurante de manera intempestiva, es probable que no haya mesa. No se puede decidir viajar a última hora ni llegar a un pueblo sin un hotel antes reservado. El ocio es una experiencia planificada. Para ir a caminar al bosque hay que tener equipamiento. Y es que la operación construye cadenas operacionales de especialización que, al extenderse, plantean imperativos a los seres humanos de tal manera que se hace difícil o al menos desaconsejable "salir de la operación". La única libertad de una sociedad de este orden es tener más dinero, muchísimo dinero, infinito dinero; pues ello permitiría la compra perpetua de libertades operacionales en el mercado. Pero esa libertad, tanto posible como publicitada, tan llena de accesos aparentes; se revela paradoja con suma facilidad. "Hay que trabajar como negro para vivir como blanco" me dijeron en un grupo de discusión en Perú, hace ya muchos años. Es una contradicción. ¿Vives realmente como blanco si trabajas como negro? La fórmula de solución no tiene sentido. La plenitud solo termina por caber en un instante, ojalá fotografiado, ojalá compartido en redes sociales. Las formas de plenitud imaginadas por el socialismo o el liberalismo son reemplazadas por la plenitud psíquica, por lo demás imposible, el refugio total ante la tensión psicológica. Y nuestro seguro fracaso es la derrota de todo un orden que parecía o deseaba ofrecer el reconocimiento de cada uno, la identidad de cada uno, la protección de cada uno.

En la medida que el sistema operativo creció y la construcción de sentido decayó, asumimos que nuestra única salvación era huir (real o aparentemente) del sistema operativo. Huir como individuo, pero garantizarlo en funcionamiento. ¿Por qué ocurre esto? La hipertrofia de un sistema operativo involucra la conversión de éste en su propio valor. Aprendemos a asumir que lo correcto es lo que marca el sistema operativo. Si es lo real, es lo correcto. Y parte de esta conducta es sabia, pero no toda. Porque la experiencia en la sociedad no puede estar comandada por la operación. Esta es estrecha. Es el problema de la jaula de hierro.

Max Weber publicó en 1905 su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Allí describió una clara asociación entre la pérdida de libertad y el desarrollo funcional del capitalismo. Y no solo de la libertad, sino también la pérdida de sentido.

> El puritano quería ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo también, pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en

> la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como "un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo". Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*)[10]. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. El caparazón (*Gehäuse*) ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos.[11]

Max Weber abundará también en este párrafo en la pérdida del fundamento, en la erosión de las bases culturales de los procesos sociales que se despliegan con el capitalismo. Éste es una gran maquinaria que se va deshaciendo de sus herramientas en el camino y que considera insumo no indispensable a las bases culturales. Utilizadas ellas como un camino por el cual avanzar, es posible imaginar subir por la escalera y luego deshacerse de ella. En la siguiente ruta buscaremos la siguiente herramienta. Por eso Weber es enfático, en una época fuertemente centrada en la esperanza del proyecto ilustrado, en declarar la muerte de la Ilustración.

> También parece muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la "ilustración", y la idea del "deber profesional" ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. (…) En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte. Nadie sabe quién ocupará en el futuro esa *jaula de hierro*[12], y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos.[13]

Es 1905 y Max Weber observa el debilitamiento del proyecto ilustrado. Bueno, va más lejos, declara muerta a la Ilustración. Y nos abre una puerta: este proyecto civilizatorio tenía un fundamento, la razón; pero al mismo tiempo desarrolló un fuerte sentido del deber profesional que se fue transformando en mero afán de lucro y de victoria en la competencia del mercado. A este escenario lo llama "petrificación mecanizada".

Capítulo 2
Occidente: el resplandor del abismo

"De un extraño te puedes apartar,
pero no de ti mismo."

STEPHEN KING
El resplandor

¡Ehhh Occidente! Eres tú mismo aquel que resplandece en medio de la noche. Eres tú el que se destaca en medio de la oscuridad. O mejor dicho, eres tú la luz intensa que no vence a la noche, eres tú aquel cuya silueta se insinúa agobiada en las sombras. ¡Ehhh Occidente! Eres tú el espectáculo de la contradicción. Porque tú, la luz incombustible, la fuerza motora, eres quien se ha convertido en mero resplandor. Y el resplandor no es una luz, es solo un destello, es una luz que daña los ojos, que enceguece sin vencer la noche. El resplandor es potente y efímero. Hoy resplandeces Occidente, porque eres un espectáculo lumínico, eso es, un simple artificio. Eres el resplandor del abismo. Y en medio tu banalidad anuncia una angustia existencial que no puede ni quiere convertirse en respuesta. La suspensión del triunfo precipitadamente decretado te ha dejado, Occidente, sin la moral para la siguiente batalla. ¿Pensaste acaso que habías triunfado? Hoy estás frente a ti mismo y para poder encontrarte necesitas cruzar el abismo. Pero estás quieto. Y es que no quieres afrontar tu destino, o al menos los espantosos caminos de tu destino. ¡Ehhh Occidente! Te has convertido en un museo, o en una obra del museo. Resplandece tu arte antiguo como señal de antiguos triunfos, de viejas creencias sólidas que se han desvanecido. Mira tu cuna Occidente, Europa, que es un museo, que es un hotel, que es un restaurante. La razón se ha perdido en el camino, pero bueno, te han dejado un par de hermosas tiendas y unas luces cuyo artificio calmará tus ansias. ¿Buscas la razón? Camina hacia el abismo.

Durante las últimas décadas Occidente se ha debatido en la contradicción. Desde la presunta certeza de haber terminado la búsqueda occidental, conquistando respuestas claras en lo político y económico (ese instante llamado el fin de la historia); hasta la sensación generalizada de un profundo déficit de los mecanismos de construcción de un orden global que funcione en distintas dimensiones a la vez (cuyo símbolo probablemente es el conflicto que se esconde detrás de la actual guerra ruso-ucraniana); en estos dos momentos extremos, decíamos, se expresa la gran confusión occidental. Luego del festejo del triunfo del liberalismo occidental, no pasó una década cuando ello entraba en cuestión con radicalidad (terrorismo primero, crisis económica después, ciclos de protestas luego). Es llamativo que la voz del triunfo de Occidente se haya pronunciado exactamente en el momento en que mayor era la decadencia. Y es que hay reflexiones que son lo suficientemente lógicas para no necesitar demasiada explicación: que tu enemigo político fracase puede llenarte de alegría, pero eso no significa que hayas triunfado. Desde el momento en que se redujo la comprensión de la lucha occidental a una *carrera* (armamentista, deportiva, espacial) se construyeron los

cimientos de la incomprensión: la política no es una competencia (salvo la electoral) y es perfectamente posible que dos actores exclusivos en la escena puedan ganar a la vez o que dos actores exclusivos en la escena puedan perder a la vez.

Los fenómenos actuales más llamativos desde que terminó la guerra fría han sido:

- El terrorismo internacional,
- el crecimiento de las autocracias,
- el debilitamiento de la legitimidad institucional política y económica,
- el aumento de las protestas a nivel global y
- la pérdida de la capacidad de vertebrar la respuesta política occidental.

Este último es un síntoma decisivo. Y en rigor debe plantearse de otro modo. Y es que resulta la mirada a la gestión política de Occidente nos muestra a un conjunto de países (configurados fundamentalmente desde la OTAN) que evalúan sus riesgos políticos y militares em conjunto. El objetivo central de la OTAN radica en ser un tratado que incluye una cláusula de defensa recíproca, que implica que un ataque a un miembro de la OTAN es un ataque a toda la OTAN; y que las definiciones de acciones militares de la OTAN se pueden realizar por definición de sus miembros, con o sin el mandato de Naciones Unidas.

La OTAN tiene grandes triunfos históricos, pues el Pacto de Varsovia era la alianza que cumplía similares cometidos en la zona socialista dominada por la Unión Soviética. Y resulta que en octubre de 1989, Gorbachov señaló que dicho pacto no seguiría la doctrina Brézhnev, que se involucraba en los asuntos internos de países que estaban en la órbita socialista (y que permitió que en 1968 la URSS invadiera Checoslovaquia). Y para afirmar con potencia sus dichos, señaló que la doctrina que seguirían era la "Doctrina Sinatra", porque tal y como en la canción *My way*, cada cual podía hacerlo a su manera. La frase es políticamente muy disruptiva, pues no parecía necesario enunciar la doctrina como tal y, para colmo, haberle puesto un nombre emblemático de la cultura norteamericana, que además fue fundamental en la candidatura de Ronald Reagan (quien gobernaba Estados Unidos entonces), parecía ser una claudicación total. Y quizás lo era, consciente o inconscientemente, pues poco más de dos semanas después el muro de Berlín fue derruido y las horas de la Unión Soviética comenzaban su cuenta regresiva.

En 2022 la OTAN ha redactado un documento titulado *Nato 2022 Strategic Concept*[14], resultante de su reunión de junio en Madrid. En la reunión se evaluaron los riesgos que enfrenta esta alianza. Y junto con destacar el obvio riesgo de Rusia, el documento expresa que la República Popular China (RPC) desafía los intereses, seguridad y valores de la OTAN. Se señala en el documento que el país asiático está ampliando su capacidad global, pero manteniendo opaca su estrategia y desarrollo militar. También se acusa al gobierno chino de operaciones maliciosas cibernéticas y de una retórica que busca confrontar a los *aliados* (miembros de la OTAN). También la OTAN acusa a China de subvertir el orden internacional basado en reglas en todas las dimensiones del juego político, desde el espacio digital, el espacio exterior y en el mar. Finalmente, la OTAN señala que la asociación estratégica cada vez más profunda entre la República Popular China y la Federación de Rusia van en contra de los valores e intereses de la OTAN.

Como se aprecia, en el documento de la OTAN el análisis sobre la relación de Occidente con Oriente es de carácter geopolítico. Se concentra la atención en la capacidad de poblar espacios y de generar acciones que incrementan el poder de China sin respetar las reglas establecidas. Pero en ningún sitio, salvo de una manera primaria cuando se menciona la idea de defender los valores occidentales, se comprende la problemática civilizatoria de fondo. El análisis geopolítico incluye la mirada territorial y la vida económica y la forma de poblamiento de ese territorio. Por supuesto, son valiosas las observaciones sobre costumbres y el análisis de los intereses potencialmente desplegables. Pero incluso considerando todo este análisis con las distintas dimensiones expuestas, la verdad es que el foco occidental no se concentra en la característica fundamental del proceso: la decadencia de una civilización. Y cuando hablamos de una civilización referimos a la conjugación de formas culturales que sustenta un proyecto de desarrollo histórico, que tiene un modo particular de resolver sus problemas y que trabaja en una orientación donde los fundamentos no son modificables ni pueden suspenderse provisionalmente.

La conexión entre la dimensión política y la civilización occidental se va a producir en el surgimiento de las ideologías (entendidas en la Modernidad como doctrinas políticas). Serán ellas las únicas entidades culturales capaces de articular las decisiones específicas de cada sociedad en el marco occidental con los valores de la civilización. Y, para ser claros, será el liberalismo la principal ideología, pues marcará el desarrollo institucional de Occidente y tendrá el protagonismo de ser la ideología más exitosa y aquella que en rigor insuflaba el orden social occidental. El socialismo fue un retador importante, fuerte, duro de vencer, pero siempre fue más un impugnador que un constructor de instituciones. Por supuesto, su interés no estaba allí, sino más bien en la ruta revolucionaria y en ese sentido su obsesión por el cambio dio espacio para que los sectores conservadores tuvieran legitimidad en plantear la modestia del movimiento lento y paulatino.

Toda formulación organizativa o simbólica de la sociedad existe en la medida en que su capacidad de respuesta sea pertinente y orgánica, es decir, que vaya en la dirección correcta y tenga el grado de articulación que le permita tener el poder para que la respuesta no se desgarre en el ejercicio de su esfuerzo. Occidente procuró históricamente dos grandes caminos, dos rutas de respuesta política, las dos respuestas políticas que hemos mencionado: el socialismo (intensamente horadado por la destrucción de la Unión Soviética) y el liberalismo (constantemente horadado por sus propias deficiencias de funcionamiento manifiestas en crisis de especulación o saturación de deuda). Cada uno de estos fenómenos puede revelar claves de alta relevancia para una comprensión más detallada de las aporías y posibilidades de acción.

El socialismo y el liberalismo nacieron bajo la conciencia del cambio social que ya se expresaba a fines del siglo XVIII y que se vislumbraba intenso en el futuro. Ocurrió esto después de la Revolución Francesa o, en rigor, durante su lento y turbulento proceso de decantación que tardaría casi un siglo. Eran dos tesis sobre el cambio: la gradualidad institucional y el respeto a las libertades y la propiedad (el liberalismo); la transformación veloz, revolucionaria de ser necesaria, construyendo nuevas instituciones y con foco en la igualdad (el socialismo). Ambos eran estatistas. Ambos son novedades históricas (el comunismo sí había existido).

El socialismo y el liberalismo son respuestas políticas a la crisis de su época. La

Ilustración del siglo de las luces tuvo la valentía de nadar en sus aguas turbias, de afrontar el cruce del infierno. Y no solo son respuestas, sino que van más allá. Ambos, opuestos y aliados, quisieron cruzar el río y hacerse fuertes para no solo producir la respuesta, sino ir más allá. Ambos apostaron, tanto el liberalismo como el socialismo, a construir un proyecto que no solo respondiese a la pregunta de época.

¿Y cuál era la pregunta de época?

No era una, por cierto. Pero había que resolver una nueva forma de organización de la población, en el marco del aumento de tamaño y relevancia de las ciudades. Había que afrontar los cambios tecnológicos de la industria (que modificó radicalmente la forma de producción) y de la imprenta (que modificó radicalmente la forma de comunicación y de generación de opinión). Era un mundo nuevo que necesitaba herramientas del tamaño del problema. El liberalismo y el socialismo fueron lo más cercano a respuestas del tamaño necesario.

En la medida que se fue configurando la sociedad moderna las respuestas racionalistas (liberalismo y socialismo) tuvieron que enfrentar las respuestas tradicionalistas, románticas y conservadoras. Ninguna de estas respuestas, en rigor, son respuestas a la problemática de época, sino que constituyen reacciones a las respuestas existentes.

La reacción tradicionalista involucra aferrarse a las formas específicas de construcción de dominación existentes en un territorio determinado. Es un retorno al pasado, pero no es una construcción mítica, sino que es una búsqueda de las formas operacionales anteriores.

La reacción romántica se constituye en la creación de un mito original, es una elaboración racionalizada de la experiencia "religiosa" de la comunidad. Me refiero a la experiencia de carácter religioso en el sentido de Durkheim, donde se configuran creencias y prácticas que se configuran como sagradas en la medida en que la experiencia solidaria del grupo produce una comunidad moral que se termina expresando en la experiencia religiosa.

La reacción conservadora es en rigor la negación al proceso de cambio, entendiendo siempre que no es viable evitarlo por completo. El conservadorismo es un reformismo limitado, un gatopardismo. Su reacción es estratégica, no ontológica, no deontológica. La estrategia y la táctica solo tienen un sentido: permitir sostener las estructuras elitarias previas a la Modernidad incluso si van cambiando las estructuras institucionales de la era del tradicionalismo. La gestión conservadora ha sido relativamente exitosa: ha modulado las transformaciones, aunque su sabiduría se ha deteriorado y la aceptación del liberalismo económico más radical fue en realidad un error de proporciones para su proyecto. Su gran intelectual, el filósofo del siglo XVIII Edmund Burke[15], estaba convencido de que "innovar no es reformar" y que, por ello, la Revolución Francesa y su creación de derechos abstractos fracasaría y que debía compararse con la revolución inglesa de 1688 que tuvo como objeto conservar elementos del pasado. En este proceso revolucionario el protestante Guillermo de Orange invadió Inglaterra se impuso al católico Jacobo II sin batalla alguna. Guillermo se convirtió en rey. Guillermo y luego su esposa María gobernaron con los poderes de la monarquía reducidos y los del Parlamento en crecimiento. Surge así la monarquía constitucional. Como se aprecia, Burke detesta las abstracciones en política. De hecho, está convencido de que el resentimiento de los pobres es otra abstracción. Por supuesto,

este autor es también tradicionalista y confía en el pasado, al punto que se ironizaba sobre él en el siglo XIX diciendo que estaba dispuesto a dar derechos a los muertos para quitárselos a los vivos. Sin embargo, su rasgo más decisivo está en la base conservadora y su capacidad estratégica de *adaptarse sin cambiar*.

La principal forma que han adoptado estas dimensiones de reacción contra el proceso moderno ha sido el nacionalismo. Éste reivindica el tradicionalismo mediante la idea de la estirpe, reivindica el romanticismo en la medida que asume que el territorio se imprime en el alma de sus habitantes, configurándolos con una esencia. Y el conservadorismo ha sido la estrategia general: mantener un control lo más elevado posible en todo momento, perder por poco en la derrota, ganar tiempo en momentos difíciles y pasar por encima en el triunfo. Pero sobre todo, no moverse hasta que sea necesario. Y aparecer siempre como una elite que es propietaria de la zona de control de la sociedad, pero que permite el paso limitado a algunos beneficiados por su talento.

Este es el panorama general. El liberalismo y el socialismo eran las dos formas de refracción de la luz ilustrada. Y es que, si la luz ilustrada era una sola, ella se modificaba radicalmente al pasar por el socialismo o el liberalismo. ¿Por qué nos cuesta ver esa unidad entre ambas ideologías? La permanente necesidad de los socialismos de alejarse y denostar al liberalismo ha sido un problema, a tal punto que se ha dado una disyunción que ha alejado a los valores de libertad e igualdad entre sí. Y la permanente tendencia de los liberalismos para aproximarse y ceder a los sectores conservadores ha sido el siguiente problema. Eso en lo político.

El proyecto ilustrado tiene numerosos ámbitos de debilitamiento, pero no hay duda alguna que uno de ellos es la reducción a escombros de los proyectos liberales y socialistas. Sus formas decadentes han sido el neoliberalismo por un lado y el burocratismo por el otro. El neoliberalismo reduce el concepto de libertad a la generación de condiciones operacionales de la economía. El burocratismo reduce el concepto de igualdad al tratamiento estandarizado de un ciudadano convertido en un esquema de necesidades por parte del Estado. El pecado, la falta, es la misma: la conversión de una institucionalidad en un mero sistema operativo que satisface sus propios objetivos internos.

¿Por qué las ideologías son tan importantes en este proceso?

Hay dos procesos fundamentales que la teoría sociológica marca como rasgos característicos del avance de la sociedad moderna capitalista. La complejidad de las sociedades modernas generaría pérdida de sentido (según Max Weber) y desintegración social (según Emile Durkheim)[16]. Estos dos puntos son centrales, aunque vale la pena no olvidar a Marx. El capitalismo requiere de ideología (falsa conciencia) para funcionar, la que básicamente esconde la problemática relación económica en el trabajo; al tiempo que el proceso de circulación de bienes (consumo) se caracteriza por el *fetichismo de la mercancía*, un concepto que alude a la apariencia mágica que adquieren los objetos en el mercado[17]. De alguna manera Marx explica cómo la sociedad capitalista, a través de dos procesos cognitivos donde se alteraría la realidad, se hace viable. Pero volvamos a Weber y Durkheim. Para Weber la racionalización de la cultura produce una irrupción de racionalidad formal y de racionalidad con arreglo a fines que redunda en una pérdida de sentido, un desencantamiento del mundo. Por este proceso, lo que era una extensión de la racionalidad hacia ámbitos que requieren amplios desarrollos organizacionales desde la cultura, se convierte en una fractura entre esta dimensión

funcional que permite la operación y las bases culturales valorativas y normativas que anclaban ese proceso a un fundamento. De un momento a otro, la experiencia social no admite el sentido de una divinidad, Dios ha muerto. Pero la Modernidad imaginó que podía llenar ese espacio con los procesos de legitimación, donde la cultura se insufla de contenidos construidos por la misma sociedad y que luego del procesamiento en el espacio público político pueden llegar a otorgar las bases para que la realización constante de las acciones funcionales que permiten la operación política y económica, redunden en una nueva construcción de sentido, ciertamente menos estable que aquellas que provenían de las religiones, pero que podrían ser muy estables en la medida en que la sociedad sea capaz de configurar, ella misma, sus propios procesos políticos. Ahora veamos a Durkheim. Siendo el problema diferente, la solución es parecida. La desintegración social es parte del proceso de alta división del trabajo[18]. Es normal que la solidaridad se reduzca en tanto se producen diferenciaciones en la experiencia de cada uno de los miembros de una sociedad. Hay heterogeneidad creciente en la personalidad si la experiencia vivida es diferente. Y esa heterogeneidad genera niveles de solidaridad menores. Se produce una brecha normativa. Si en Weber la brecha está en las imágenes de mundo, Durkheim atiende a que la brecha está en las normas sociales.

Sin embargo, ambos fenómenos son (en general) el mismo.

Hay un ámbito de la experiencia social donde se producen valores y normas, en ese ámbito se genera el sentido de la experiencia social. Una palabra es un sonido que tiene asociada una imagen mental, un significado. Ese significa se puede "cambiar" por otras entidades, otras imágenes mentales. Bajo ciertas condiciones esa *capacidad de intercambio* del signo será meramente descriptiva ("ese es Juan"), pero bajo ciertas circunstancias esa capacidad será *evaluativa* ("Juan es honesto") y al ocurrir esto se produce un salto muy importante en la experiencia social: se altera la textura de lo social. Ya puedo intercambiar palabras por imputaciones de conducta probable: "no seas socio de Pedro, no es alguien confiable". En ese instante el tiempo social adquiere otra textura y la experiencia es mucho más espesa, debo sopesar elementos diferentes, establezco jerarquías por ejemplo. En un grado mayor de complejidad está la norma: en ese caso el signo no solo puede evaluar, sino además generar recomendaciones, obligaciones o prohibiciones, las que pueden ser meramente sociales (cuya sanción es la reducción del peso del individuo en la confianza social) o derechamente pueden ser jurídicas (el Estado actúa sobre la falta).

De este modo la experiencia física de la existencia social se torna densa tanto en lo moral y en lo cultural. Normas y valores participan de un mismo proceso. Y la configuración simbólica que se da en ese camino es la que se desenvuelve hasta forjar imágenes de mundo, aquellas formulaciones encargadas de organizar la unidad simbólica de la experiencia social. La cultura ofrece así una solución cognitiva, donde se ordenan los valores en un orden de prelación y donde se configuran las jerarquías simbólicas que organizan y otorgan puntos cardinales a los actores que se mueven en el espacio social.

Pero en la Modernidad hay algo que es nuevo y que altera el mapa de conceptos aquí planteado. Todo actor o grupo en una sociedad puede estirar el tiempo hacia el futuro realizando una apuesta. El movimiento de hacer una jugada en el espacio social (en términos de Bourdieu[19]) implica intentar ubicarse en un lugar al que no se ha

accedido realmente (por eso es una apuesta). Esto ha ocurrido en todo tiempo y lugar. La vida moderna y sus elevados niveles de racionalización establece que las distintas apuestas han de estar asociadas a un estudio de los recursos y las capacidades para ejecutar esas acciones. Pero esto vale para los actores dentro del espacio social. ¿Y qué pasa con la sociedad como un todo? ¿Puede apostar?

La experiencia de la sociedad como destino común merece tener la posibilidad de generar decisiones de gran tamaño, que ya no se toman desde el arbitrio de un solo mandatario (o al menos ese es el ideal moderno). Pero ¿cómo se toman decisiones sobre el futuro a partir de las imágenes de mundo del presente?

Sencillamente no es posible.

Estamos obligados a realizar una teoría del futuro a partir de los valores del presente, necesitamos un proyecto, pero no puede ser concreto y específico, sino un mapa que oriente. Y ese mapa son las ideologías.

El liberalismo y el socialismo son (además de bases doctrinarias y valores consolidados) proyectos racionales encaminados a orientar para la construcción de una sociedad futura que es distinta a la actual y cuyo proceso de transformación se puede hacer bajo supervisión racional y bajo un compromiso valorativo.

Las ideologías modernas son cruciales en la conexión entre cultura y política. Por decirlo de alguna manera, hay dos conceptos claves para asociar cultura y política: la legitimidad y las ideologías.

La legitimidad se juega en el instante en que las decisiones políticas requieren conectar con el significado de la experiencia social, permitiendo otorgar confiabilidad a la dimensión vertical de la sociedad, donde el poder se está usando y por ello requiere un fundamento. Como hemos señalado, este fundamento en la Modernidad tiene unas exigencias inéditas: en primer lugar, no puede ser un fundamento externo a lo social; en segundo lugar, debe ser un fundamento actual, propio del presente, no anclado en la sociedad que se fue con anterioridad. Eventualmente podría ocurrir que el fundamento de legitimidad esté en la esperanza política en el futuro, situación para lo que es indispensable el peso de las ideologías, que son las que proyectan el tiempo en un horizonte futuro.

He procurado no entrar en detalles en estos mecanismos. Pero con lo dicho ya hay algo claro: una sociedad con crisis en sus ideologías y con crisis de legitimidad fractura las relaciones entre el sistema político y el resto de los ámbitos, esferas y sistemas de la sociedad. De esta manera, los procesos que experimenta la sociedad dejan de acontecer en el marco institucional definido para esas decisiones. En términos prácticos el malestar genera una problemática concreta: reduce el poder institucional porque la energía que la sociedad produce en sus interacciones deja de estar canalizada por las instituciones que formalmente se ha dado para ello. Esa energía, por tanto, se torna disruptiva.

La presencia intensa de energía disruptiva es muy problemática. Los procesos de diferenciación, de cualquier orden, generan energía en la sociedad y ésta es procesada para que no se torne disruptiva o disolvente. En las sociedades arcaicas se usa fundamentalmente el rito, en las modernas la institucionalidad formal, que de todos modos guarda aún reminiscencias del rito. Estos son los mecanismos que operan para procesar la energía y darle una canalización, una ruta conocida y predecible. El problema surge cuando la energía no ha sido procesada, o mejor dicho, cuando una

parte (pequeño o grande) de la energía no ha sido procesada. El fenómeno normalmente se expresa en síntomas observables como son los procesos de protesta de gran tamaño. Una alta intensidad de ellos debe ser siempre motivo de observación detallada. Es por esto que resulta relevante el análisis de las protestas que se han dado en coyunturas donde este tipo de eventos se presentan masivamente y con efectos de contagio a nivel nacional e internacional.

Uno de los fenómenos más interesantes son las *coyunturas de protesta global*, es decir, grandes manifestaciones que se producen al mismo tiempo (o relativamente al mismo tiempo) en distintos sitios del orbe. En estas coyunturas las protestas son más intensas, más reiteradas, revelan contagio internacional y ellas mismas (o sus efectos duran más tiempo). Normalmente son protestas que se busca controlar con intensa represión y se constatan cantidades importantes de heridos y hasta muertos. En cualquier caso, es claro que en estos procesos globales vemos un aumento significativo de países afectados por grandes protestas. Como hemos visto en el gráfico anterior (ver gráfico 2), podemos decir que:

A) La tendencia que marca la evolución de la curva de casos refleja un aumento de los países involucrados en protestas de gran tamaño en el período 1968 - 2019.

B) El aumento de países involucrados en grandes protestas producido desde 1968 a 2019 se concentra en la última década (desde 2011).

C) El aumento de grandes protestas entre 1968 y 2019 es relevante y muestra un aumento de casi el 90%.

D) Las coyunturas de protestas globales se dieron, en general, cada veinte años. Es lo que se concluye si observamos los tres primeros hitos posguerra (1968 a 1989, 21 años; 1989 a 2011, 22 años), pero esa cifra se acorta a solo 8 años entre 2011 y 2019.

La existencia de coyunturas comunes de protesta global es un hecho en sí mismo, que debe ser leído como un fenómeno. Al sistematizar las distintas protestas específicas en cada ciclo notamos que las causas son muy diferentes en cada lugar. Normalmente hay casos emblemáticos o discursos políticos que resaltan una especie de "significado político" del conjunto de protestas. En 2011 el discurso hegemónico académico y periodístico estableció la importancia de la "Primavera árabe" (entendida como "primavera" por la visión occidental que suponía que sus protestas eran en favor de procesos democráticos a la manera occidental). Sin embargo, fueron unos 19 países los que correspondían a la Primavera Árabe, de un total cercano a los 50. Por supuesto, es un porcentaje importante, pero el 2011 fue muy intenso en Chile con un movimiento antineoliberal, en España y Francia con un movimiento de "indignados" asociado también a una crítica neoliberal, como también el mismo discurso se vio en Estados Unidos en las protestas ante Wall Street. ¿Debemos pensar que esto otorga un segundo tema a las movilizaciones de dicho año? Nuestra tesis es que no. En cada sitio la coyuntura de protestas reflejará las heridas de una sociedad. La caída de la Unión Soviética en 1989/1990 fue una crisis del modelo político y económico socialista (los conocidos "socialismos reales"), sin embargo, Hélène Carrère planteó en 1978[20] la probable caída de la URSS por la intensidad del nacionalismo. Y visto el escenario

posterior, es evidente que la variable "nacionalismo" ha tenido relevancia en la conservación de un escenario de crisis permanente en la zona. ¿Significa esto que en realidad lo que pasó en la URSS fue una crisis de nacionalismos y no del socialismo? No sería sensata esta conclusión. La referencia al nacionalismo nos muestra que la crisis de la URSS pudo tener de manera más explícita la crisis del socialismo y de modo más solapado la emergencia nacionalista, en tanto fuentes de producción de tensiones estructurales que condujeron a un malestar social de alta intensidad y que redundó en un vaciamiento de los fundamentos de su régimen que generó un escenario altamente disruptivo e incontrolable que logró acabar con una dinámica imperial, sin conflictos bélicos y por mero desmoronamiento. El socialismo y sus pasos ulteriores debía ser el fantasma que acechara Occidente con su mensaje de transformación. Ante su desgarradora muerte, el liberalismo se interpretó como verdadero mesías, un mesías que no era una promesa, que no era un fantasma que recorrería Europa informando de la próxima llegada de la buena nueva. No. El liberalismo era realidad, una máquina que se sentía eficiente, un aparato que se pensaba legítimo, un logro histórico sin igual (y de seguro es cierto).

Pero una mañana, luego de un sueño intranquilo, Occidente se había transformado en un fantasma. Es cierto que fue un despertar menos terrible que el del socialismo fracasado, cuyo despertar había sido el de monstruoso insecto. Pero era un despertar desolador. ¿Haberse convertido en fantasma? ¿Y qué era toda esa realidad que estaba allí afuera, funcionando a todo vapor? Máquinas, claramente. Muchas máquinas; sistemas operativos exhaustos de su propio sinsentido. Fue así que Occidente debió comenzar a pensarse como fantasma. ¿Y qué es un fantasma?

Un fantasma no es una sombra. Y tampoco es una luz. Es el reflejo de una materia inexistente, es una referencia a aquello que alguna vez existió o es, quizás, la promesa de una presencia. Y es el espanto de la ausencia. Todo a la vez.

Lo cierto es que hoy un fantasma recorre Europa. Se trata del fantasma de Occidente.

Es el fantasma de una cultura, de una luz, de una certeza, de una maquinaria, de unas ideas, de ciertos conflictos.

El fantasma también recorre América. En rigor, recorre todos los continentes y todos sus océanos. Incluso recorre el espacio exterior.

Y el fantasma, este fantasma en específico, no es una sombra. Y tampoco es una luz. Este fantasma es el reflejo sombrío de lo que antes fue una luz, de una creatura que llegó profetizando una eternidad gloriosa. Y es que el fantasma de Occidente es el fantasma de la razón, es el espectro débil de la promesa iluminista del fin de las tinieblas. Es la promesa del progreso, la profecía de la ciencia, la claridad de un mundo cierto.

Dios había separado la luz de las tinieblas. De eso ya hace mucho tiempo. Pero nosotros, criaturas confusas y ebrias de poder, logramos rápidamente su retorno por la vía de la falta, del desacato, de la vulneración de la prohibición. Y desde entonces luchamos por volver a la luz. Y no ha habido proyecto más ambicioso y sofisticado para arribar a la luz que el proyecto de eso que llamamos Occidente, la civilización más grandiosa de la historia, esa creación contradictoria que, en el camino de la luz, ha conocido la inevitabilidad de la sombra.

Hoy descubrimos el hecho esencial de las ciencias sociales. Si la física nos había

enseñado que nada hay más veloz que la luz, en la experiencia social hoy sabemos que nada hay más veloz que la sombra. Y, además, es necesario precisar, no hay nada más corrosivo. Y esa evidencia es tan abrumadora que desde que aquello está claro el existencialismo ha salido de las páginas de los libros y se deposita, en forma de banalidad, en nuestra experiencia cotidiana. El rostro profundo e inteligente del existencialismo hoy se expresa como mera superficialidad. La angustia existencial se convierte en autoayuda (que siempre la vende un tercero) cuando refiere a la psique, o se convierte en *coaching* cuando ataca el ámbito de decisiones funcionales (y la ruta del éxito); o se convierte en alguna clase de reflexión filosófica que termina convirtiéndose tanto en autoayuda como en coaching. Esto último ocurre con tal atavismo que incluso en ello ha terminado Byung Chul Han[21].

Hay numerosas definiciones de Occidente. La que más me interesa deriva de Max Weber[22]. En principio su larga descripción del proceso de configuración de las formas culturales modernas se concentra en el proceso de especialización y racionalización de la dimensión religiosa y particularmente de lo que llama la ética religiosa de fraternidad, ética que vive en tensión con la lógica propia de la acción pragmática en el mundo, generando por ello distanciamiento con la actividad económica y política. Estas dos esferas necesariamente deben alejarse de la ética religiosa y en su proceso de especialización no solo se autonomizan, sino que incluso crean subsistemas, es decir, espacios de alto predominio de la acción racional con arreglo a fines. Pero la ética religiosa no solo choca con los poderes pragmáticos de la sociedad, sino también con la dimensión vitalista de la acción humana, por ejemplo, las esferas erótica (antirracional) y estética (no racional). De este modo se van configurando esferas diferenciadas[23], que incluyen la ciencia, el arte, la erótica, la política, la economía y todos los ámbitos de especialización de la cultura. Este proceso de diferenciación es propio de Occidente y su pretensión de universalidad de este proceso es lo distintivo del proyecto civilizatorio. No entraré en detalles sobre el proceso de universalización, aunque es bastante interesante. Hoy pensar en ello suena a neocolonialismo (y en parte lo es si pensamos en la influencia desde el poder de una civilización hacia otras culturas). El problema es que el grueso de las personas que acusan de colonialismo a esta dinámica están sumamente convencidas de la importancia de respetar los derechos humanos por todo el orbe, como un gran proyecto civilizatorio. Pero claro, poco se piensa que eso también es colonialismo, porque los derechos humanos son una creación occidental.

Volvamos a Max Weber. Deseo ser preciso, porque Max Weber caracterizó a Occidente a partir de los criterios antes señalados, pero me interesa en particular incorporar una dimensión distinta. Por alguna razón, metodológica de seguro, pero eventualmente más profunda; Weber insistió en la armonía de los contrarios como un rasgo que ha caracterizado al desarrollo de la cultura occidental, ya que es un rasgo muy frecuente en los procesos de racionalización. Los siguientes son solo algunos ejemplos.

> A) en la música la armonía occidental nos muestra el proceso de racionalización occidental. La melodía, formulación irracional, expresión de libertad, vínculo con la belleza; es inserta en una estructura que ordena el espacio sonoro y otorga mecanismos racionalizados y estandarizados que permiten una organización nunca antes conocida, que tuvo que reflejarse en la teoría y en la materialidad: generación del temperamento

musical, modificaciones de instrumentos, emancipación de la música instrumental respecto de la voz, entre otros. Melodía y armonía, irracionalidad y racionalidad; se fusionaban bajo el gobierno de la última.

B) En la pintura la tensión entre dibujo y color debe ser resuelta. La Modernidad tuvo como antecedente el surgimiento de la perspectiva, una nueva ordenación del espacio, en este caso el visual. Se considera en la sociología de la cultura uno de los fenómenos de mayor importancia. La perspectiva (una creación, no un descubrimiento) organizó nuestra mirada y objetualizó la realidad externa en el marco de una realidad cúbica, desde donde surgirá una nueva concepción del teatro (con el cubo escenográfico). Esta organización del espacio visual convirtió a la vista en el "sentido superior" (superior al oído, al olfato, al gusto, al tacto). Se convirtió en el sentido epistémico por excelencia, en el principal organizador de las reglas de la verificación y de la comprensión. El teatro y su idea de "representación" de la realidad se terminará configurando como el marco conceptual de la democracia moderna. Lo cierto es que el dibujo y su desarrollo técnico serán el marco organizador y racionalizador en la pintura. Por otro lado, el color será el espacio irracional. Los pintores que investigaron el color en sus obras necesariamente tuvieron que sacrificar, mucho o poco, el dibujo. Pero si de construir un espacio visual se trata, entonces el lienzo debe ser siempre organizado a partir de la línea y el punto, tal y como lo señalara Kandinsky.

C) En la política la antinomia a resolver radica en el poder y la legitimidad. Desde el instante en que la legitimidad debe surgir desde el mismo espacio político, la ausencia de una fundamentación externa produce una crisis inmanente, actualizable en cualquier momento: no hay un ente externo a la vida social que produzca la legitimidad, no hay una máquina que nos otorgue el bien fundamental. El poder puede estar en nuestras manos, pero sin legitimidad el poder es un martillo que o no sabe dónde está el clavo o, si lo sabe, no comprende que puede romperlo. El factor organizador, aunque la teoría política no lo haya destacado suficiente, es la legitimidad. El poder es eficaz, pero su fundamento es irracional. Hay quienes creen que el espacio político se constituye a partir de la construcción burocrática. Y se equivocan. El elemento organizador del espacio político de la Modernidad radica en la legitimidad. Es ella la que traza los límites de ese mundo.

Como decíamos, estos tres ejemplos se pueden ampliar a muchas otras esferas o ámbitos más específicos. Los procesos de racionalización parecen caracterizarse permanentemente por la resolución de antinomias, la armonía de los contrarios.

Cuadrado y círculo, la problemática histórica. La cuadratura del círculo fue uno de los principales problemas matemáticos de la Antigüedad. La relación entre triángulos y cuadrados, con Pitágoras, había logrado avances sustantivos. Hipócrates de Quíos se preguntó y trabajó por la relación posible entre círculo y cuadrado. Desde entonces la cuadratura del círculo obsesionó a muchos matemáticos y aun cuando hay una solución al problema en el siglo XIX, continúa representando la idea de una cuestión imposible de resolver o de una relación asimétrica entre objetos no compatibles entre sí. La circunferencia no puede rectificarse para que coincida con el cuadrado. Ya en Mesopotamia se vio la búsqueda de un número que cumpliera la función de armonizar perímetro y periferia de un círculo, desafío que obsesionará también al mundo griego y

a las matemáticas desde entonces. Sus desarrollos más importantes aparecerán mucho después, en el siglo XVI. Carl Louis Ferdinand von Lindemann señaló a fines del siglo XIX que π es un número transcendente, es decir, que no redunda de ninguna ecuación algebraica. Por lo tanto, no es posible rectificar la circunferencia ni cuadrar el círculo.

El cuadrado, usualmente representado como lo racional y masculino; la circunferencia, usualmente representada como lo irracional y femenino; se encuentran, pero no se disuelven, en el número π. Sin embargo, las matemáticas han logrado trabajar formidablemente en medio de esta imposibilidad. Y la arquitectura ha logrado tantísimas veces articular ambas formas. Pero ahí está, un espacio que no logra una geometría que permita resolver las antinomias.

Occidente es la civilización que ha intentado y ha avanzado como ninguna otra en la armonización de los elementos racionales y los irracionales. Solo han existido dos grandes esfuerzos por salir de este camino, por construir una tercera vía o por declarar impertinente las anteriores: se trata del empirismo y el probabilismo. El primero quiso suprimir la racionalidad, el segundo quiso suprimir el determinismo. Ambos proliferaron en el siglo XXI abriendo la puerta a la seducción de la ausencia de límites conocidos, al abandono de la forma. A veces, por mera agregación, llamamos a eso postmodernismo. El concepto, que normalmente habita en la imprecisión, se ha tornado afortunado para referir a procesos de disolución o corrosión de las estructuras y valores modernos.

Pero la antinomia decisiva de Occidente no ha sido mencionada.

Se trata de la tensión entre la luz y la sombra.

Es convicción de Occidente la relevancia del triunfo de la luz sobre las tinieblas. Se hereda (de la religión) y se construye (desde la Ilustración) una sofisticada trama para convertir el *fiat lux* bíblico en proyecto social y ruta política. Pero el acto creador se desenvuelve desde un ente invisible y ajeno a nuestro mundo, un dios. Pero sin dios. El acto creador es entendido como un acto superior, pero que acontece frente a nosotros, mejor dicho, en nosotros. Es el acto de la razón, ordenadora, prístina, aquella que otorga claridad. Habíamos depositado la grandeza fuera de nosotros. Occidente invitó a su recuperación. La luz podía ser humana, podía ser hecha de la grandeza de nosotros mismos, podía ser democrática. Se abría un mundo. Habría que tener precauciones con la verticalidad de la luz, con su despotismo, pero no se podía disolver la antinomia fundamente. La luz y la sombra estarían allí. ¿Y es la sombra la ausencia de la luz? En este libro intentamos decir, para efectos al menos sociológicos, que la sombra no es simplemente la falta de luz. La sombra es activa. Es todo aquello que disipa la luz, que la deja sin lugar fijo, sin fortaleza.

La luz habría de ser la ciencia, el Estado, el trabajo, las bellas artes, el derecho, la ingeniería, el equilibrio de los poderes, las garantías de ser humano bajo un régimen de derechos. El posmodernismo, sin declaración de guerra alguna, con base en la impostura y el *doblepensar*, vino a eliminar la antinomia. “Hágase la confusión” dijo. Y la confusión se hizo. El posmodernismo fue la fuerza activa para una razón devastadora. No fue el único, habrá que decirlo. No fue una escuela, fue una forma de ser, una comodidad destructiva, una falta de criterio hecha moda.

Esta es la historia que cuenta cómo creció la sombra. Y el posmodernismo no es el actor central, porque lo central es un Occidente que no ha querido cruzar el infierno del desafío de su existencia, una civilización que vio la grandeza de su acto y le dio pereza

o temor o todo junto sin distinción alguna.

Fue así que un día la sombra fue razón de Estado. Y de mercado. Y la sombra fue ciencia. Y fue arte.

¿Y qué es la sombra?

Capítulo 3
La sombra

"¿Es posible que la existencia sea nuestro exilio
y la nada sea la casa?"

E.M. CIORÁN

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Occidente cayó en su abismo existencial. Todos sus fundamentos habían sido vulnerados, mientras sus creaciones, sus tecnologías, las claves de su operación (la fábrica, la producción en línea, el manejo de la energía en general y de la nuclear en particular) se habían convertido en la herramienta de la muerte y la devastación. Terminada la Segunda Guerra Mundial el golpe de efecto había sido consumado: Occidente yacía arrepentido de sí mismo. No comenzó en la Segunda Guerra Mundial: el existencialismo había comenzado en la literatura con anterioridad, había ocurrido un siglo antes. Encontraba su semilla en la angustia y la desesperación que eran sueño y pesadilla, encontraban el soporte de esa nada espesa en una sociedad donde no había un dios al que temer ni culpar. Estábamos solos, no en el sentido medieval de ser la excepción de un universo muerto, sino en el sentido del vacío, de la falta de apoyo, del sustento inexistente. Nosotros teníamos que ser nuestro propio sustento, nuestro propio sentido.

El existencialismo ha sido una larga ruta y, por eso mismo, representa ese lado de Occidente que indica que el proyecto civilizatorio ha caminado tantas veces hacia la nada. ¿Y dónde se produce la nada? ¿Qué es la nada? ¿Quién la produce?

Hay quienes dicen que la Modernidad no produjo la solidez que pregonaba, sino que produjo una sociedad líquida. Aquí decimos que la sombra de la Modernidad produjo una civilización en crisis. Y que toda crisis es líquida, siempre. Y barroca, siempre.

No es la Modernidad la que se tornó líquida. Es que la Modernidad ha entrado en crisis, en una crisis cultural, esto es, la mayor crisis posible para una civilización. Y que toda crisis es siempre líquida.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Occidente estaba obligado a procesar su horror. Debía cruzar el infierno o renunciar al mundo. En un curioso gesto, Occidente asumió las culpas de un régimen completamente refractario a la Ilustración, como el nacionalsocialismo y el fascismo. Occidente se sintió perturbado por haber sido parte del triunfo de un movimiento irracionalista en su propio "territorio", en la Europa continental. Acusó a esos hitos de "horror" y prohibió los actos supremacistas, pero se envolvió en irracionalidad y consideró que toda la violencia ejercida desde la razón occidental estaba maldita. Occidente renunció al mundo. Occidente no cruzó el infierno. Europa se fue convirtiendo en un museo, en un continente hotelero, en un continente desesperado porque los derechos sociales se puedan tornar insustentables (aunque Estados Unidos sea insustentable sin tenerlos); Europa se asumió vieja y desgastada y

decidió entregarle el poder, sin miramientos, a su hijo comerciante, un poco ignorante, algo vehemente, cortoplacista y chantajista. Europa no quería bajar a los infiernos, pero su hijo sí. Todo estaba bien entonces. Salvo el detalle que el hijo no tenía idea lo que era el proyecto occidental.

La sombra no es el mal, es la operación que conduce a la nada. Y la nada no es silenciosa, puede ser bulliciosa y escandalosa. La nada puede ser un espectáculo. La sombra es la máquina donde se produce el malestar social.

La sombra tiene su propia ley: la ley de la licuefacción. Su poder no es necesariamente inmenso, no siempre su fuerza rige sobre los objetos. Pero en todo sitio donde una estructura armónica busca articularse, la sombra aparece, aunque sea por mera negatividad. En la física está la materia oscura y la energía oscura. Crecientemente se ha hecho conciencia de la necesidad de comprender lo que habita en la sombra, pues el volumen de su tamaño, su importancia, es extraordinaria. Pero en ciencias sociales y filosofía tenemos la tendencia de evitar observar el lado oscuro de los procesos. Observamos los conflictos, por cierto, pero desatendemos los eclipses, que limitan la luz sin necesidad de luchar.

La civilización occidental se corroe en la medida en que el espacio en el que se desenvuelve pierde la capacidad de sostener la luz de la razón. En nuestra visión hay cinco problemas de gran tamaño que representan la corrosión por irracionalidad. Estas problemáticas, debe quedar claro, no resultan *en sí mismas* corrosivas. Si bien son fuentes distorsionadoras de la luz, su presencia puede ser muchísimas veces positiva para los procesos sociales. Sin embargo, una hipertrofia de estas dimensiones resulta un obstáculo, a veces insalvable, para el desarrollo racional de las sociedades[24]:

- la voluntad,
- el inconsciente,
- la nación,
- la anomia,
- el consumo.

La voluntad es un principio vivificante, pero no admite límites y su pulsión es subversiva. Schopenhauer no la entendió solo como una pulsión. Para el polémico autor alemán, la voluntad humana es insignificante. Hay una voluntad que no se somete a la causalidad, el espacio y el tiempo. Esta voluntad no toma forma en actores o individuos, no se manifiesta en su totalidad de ningún modo. Y es que ella es la integración del todo. Y esa integración no es estática, no es un orden, sino una fuerza. La historia se mueve por ella, pero ella no resiste ninguna regla, no responde a nada. La luz, por de pronto, también responde a la voluntad. ¿Se puede domesticar la voluntad? ¿Puede convertirse en un elemento constructivo? La domesticación de la voluntad parece ser un gran objetivo de la cultura occidental: estructuras racionales convertidas en instituciones podrían lograr el objetivo de dar forma a esta vibración vivificante. Como veremos más adelante, la idea de “representación” como elemento clave de la Modernidad parece incluir, cual motor, a la voluntad.

La sombra (en el psicoanálisis) es el aspecto del inconsciente que el Yo no reconoce como propios[25]. La sombra refiere a un ámbito ominoso que conecta con la

historia de las prohibiciones y con la dificultad integrativa de la personalidad, que por definición intenta deshacerse de su sombra, esconderla, mantenerla bajo el control de la objeción y el consiguiente silencio. Habitamos en una huida del proceso de integrar nuestra sombra, huimos de ese ejercicio, abortamos los instantes en que ello puede producirse.

En la dimensión política, la nación ha sido el sostén del irracionalismo. La sangre, el origen, pierden en la Modernidad un estatus relevante para conquistar poder, son cuestionados radicalmente. No hay principio externo y superior que fundamente el poder, no hay Dios. Pero hay ley. Sin embargo, la idea de una estirpe propia sigue allí, en todos nosotros. Y esa estirpe exige, cada cierto tiempo, la fuerza adscrita a su jerarquía, exige un momento dinástico, ya sea desde la discriminación, ya sea exigiendo la sangre ajena y, sobre todo, de los enemigos de siempre. Si la Modernidad iba a ser la reconquista lenta y pausada, pero segura, del paraíso; la idea de nación será su serpiente que viene a ofrecer el conocimiento del origen, la reconquista del mito fundacional, la posibilidad dinástica.

La anomia será el cuarto elemento. Comte imaginó una sociedad que podría construirse con la fortaleza de la ciencia moderna. La idea de sociedades diseñadas estuvo presente desde los albores de la Modernidad, la utopía de la ingeniería social buscó su carta de ciudadanía. Pero las dinámicas de equilibrio de la sociedad resultaron no solo ser más dificultosas de lo esperado, sino además con más consecuencias que el mero desequilibrio. Los problemas de la división del trabajo, la posibilidad de que la sociedad no pueda organizarse plenamente, era un factor desagradable y una mala noticia. Pero nadie imaginó que detrás de su proceso de equilibrios y desequilibrios funcionales surgiría una monstruosidad de características físicas y metafísicas a la vez: la anomia. Si el proceso de integración social, no solo hay personas que resienten su existencia en términos de recursos. También ocurrirá que la sociedad perderá su mapa normativo, que no tendrá norte y sur, que la conducta (incluso de los favorecidos por la distribución de recursos) puede verse convertida en disonante y disruptiva. El problema del mal no se soluciona incorporando valores en las personas. El problema del mal radica en procesos donde las normas sociales han sido cuestionadas radicalmente. Y no desde la rebeldía, no desde una pulsión vivificante (aunque a veces ocurra, pero en realidad esa es la versión saludable, es la protesta, donde se busca salir de la anomia). Lo que acontece es mucho más complejo: la anomia se expresa muchas veces en indiferencia, en voluntario ostracismo, en profundo desencanto. Muchas veces la anomia es una rebeldía tímida.

El consumo es el quinto elemento de la sombra de la Modernidad. Si el trabajo era la forma de construir una relación con el dinero que fuera mensurable, bajo la idea de que lo creado vale según el criterio del trabajo; objetivando así el ámbito de lo posible en la economía; el consumo y la sociedad que de éste ha surgido tiene como principal rasgo la ausencia de límites. La sociedad de consumo no es solo un constructo social de deseo, sino que es fundamentalmente una maquinaria de acceso a los bienes mediante el dinero en posesión y el crédito. Si las finanzas han declarado su independencia de la economía “real”, el consumo ha declarado su independencia del trabajo. Ilusión fundamental del nuevo orden, factor de legitimación por mero deseo, el consumo se emancipa de sus ataduras y sostiene la arquitectura de las sociedades eliminando precisamente cualquier diseño. Es la arquitectura de la anomia en su versión

económica.

No han pasado más de treinta años desde que Occidente se convenció del arribo al final del camino, de la conquista de la luz, de la razón. La voz de Francis Fukuyama anunció el triunfo definitivo del liberalismo, político y económico; se anunció la derrota del socialismo. Había riesgos, pero no había dudas. Podía advenir un conflicto, podía llegar el terrorismo, pero el tiempo jugaba a favor de la razón y sus conquistas más preciadas: la democracia, los derechos humanos y la globalización. Hoy esas convicciones se resquebrajan.

El progreso es una idea simple que refiere al desarrollo continuo, gradual y generalizado. Y habrá que decir que los datos avalan que los últimos doscientos años, los años que fueron forjados por el ideal ilustrado y el desarrollo de procedimientos e instituciones centradas en la razón; han sido (con distancia) los mejores de la historia y siguen mostrando datos espectaculares en términos de variables decisivas para referir a un mundo mejor. Max Roser muestra en 2018 que, observando seis indicadores, en los últimos 200 años hemos mejorado en pobreza extrema, educación básica, alfabetización, personas que viven en democracia, vacunas y mortalidad infantil. Es cierto que Bastián Herre, en septiembre de 2022, muestra que hay retrocesos en tanto democracia desde 2012 hasta 2021, reduciéndose las democracias electorales desde 97 a 89 países y menguando también la cantidad de democracias liberales (un indicador más exigente pues no solo contempla el origen electoral de un mandato) de 42 a 34 países[26]. Pero los datos son claros. La Modernidad ha sido época de progreso.

Uno de los grandes problemas de este tipo de análisis es que las civilizaciones no viven de los datos. Este factor suele confundir a las elites y a investigadores sociales sin formación filosófica. Todavía recuerdo cuando, en 2011, la elite chilena negaba la existencia de una crisis institucional porque el consumo de carne había mejorado muchísimo en diez años y el ingreso per cápita había aumentado en proporciones sorprendentes en poco menos de veinte años. ¿Cómo iba a ser posible ser ejemplo internacional y albergar una crisis? Con ese mismo tipo de análisis podríamos pensar que el poder de China resulta ya inobjetable y que la potencia de Occidente va en retirada. Por supuesto, hay muchísimos datos para sostener y respaldar este argumento o al menos un porcentaje de él. Pero el carácter crecientemente disruptivo de Occidente no alcanza para cuestionar el hecho más contundente: Occidente ha sido la civilización cuyo constructo es más complejo y cuya fortaleza expansiva ha dependido, menos de lo normal, de la acción armada.

Es cierto que el agotamiento cultural de Occidente es manifiesto. Pero no hay ninguna civilización en la historia que haya tenido la osadía intelectual de Occidente, ninguna ha tenido la capacidad de organizar sociedades complejas y ninguna ha mostrado el frenesí creativo de Occidente. Y no parece tan sencillo que su último aliento redunde de un derrumbe de corto plazo. Pero es indudable que el proceso de decadencia se despliega con claridad y que el diagnóstico no muestra visos de una recuperación importante. La cultura occidental no será fácil de destruir, pero no está siendo capaz de producir poder y su camino decadentista se expresa, cada vez, de manera explícita.

El fenómeno más profundo de los procesos civilizatorios es la articulación entre cultura y política. Normalmente las variables económicas son consideradas vitales para la comprensión de procesos civilizatorios, pero la verdad es que lo central de su proceso

de desarrollo se da en la dimensión cultural y su entronque con la política. El socialismo pudo caer con una importante influencia de sus problemas de gestión económica en la Unión Soviética. Pero eso es así porque el socialismo es también una creatura occidental y no había una disputa civilizatoria, sino que era en el marco de la misma civilización. La naturaleza de un conflicto, por ejemplo, entre Estados Unidos + Europa contra China sí sería un conflicto civilizatorio, porque China ha asumido (adaptándolo) el sistema operativo de la economía occidental, pero no pertenece culturalmente a esta civilización. Y la Rusia actual, en la deriva nacionalista, eslavista, ortodoxa y sus crecientes teorías de una civilización euroasiática; plantean un desafío que es más difícil de resolver para Occidente. La tesis de que la globalización permitiría resolver los procesos de conflicto por la mera influencia del dinero y la conveniencia común queda obsoleta cuando se comprende que la dominación civilizatoria no es un conflicto entre estados.

La gran deuda de la comprensión política de las últimas décadas ha sido dar por sentado la cultura. Razón tuvo Huntington respecto a la aparición de clivajes culturales desde la caída de la Unión Soviética[27]. Pero se sigue sin entender el corazón del problema. Las culturas no solo chocan entre sí, como lo hacen los intereses políticos. Las culturas son el espacio de construcción fundamental de la piedra filosofal de la actividad política: la legitimidad.

La teoría de la legitimidad no ha sido suficientemente clara y ello acontece fundamentalmente porque se suele pensar que el fenómeno pertenece al ámbito de la teoría política. Y eso es un error. Este equívoco ha generado consecuencias lamentables en el desarrollo de la comprensión de la política, del poder y de la gestión de las crisis. Por eso es importante señalar con precisión al menos dos argumentos: en primer lugar, que la legitimidad es un fenómeno cultural cuyo rendimiento es político (y no es, por tanto, un fenómeno político); y, en segundo lugar, que es la legitimidad la que facilita la operación de la actividad política, evitando fricciones y generando condiciones de sostenibilidad. Es decir, la base de la estabilidad política no es política. Una decisión adecuada al orden cultural de contexto es legítima por definición. En algunos casos, un escenario coyuntural de opinión pública puede ser (aunque es improbable) distinto al orden cultural. Y en ese caso puede ocurrir que un acto experimente contingencias de ilegitimidad, a pesar de esta adecuado al orden cultural mayor. Sin embargo, la opinión pública, más allá de sus posibles inestabilidades, tiende a estar fuertemente condicionada por la cultura, por lo que una adecuada gestión de la crisis es suficiente para que ese acto o quienes lo ejecutaron no paguen las consecuencias de una ilegitimidad permanente. Esto es habitual en política: casos que hacen noticias, que escandalizan, que en un par de meses no le importa a nadie.

La corrosión de la legitimidad es el origen del malestar. O mejor dicho, el malestar se puede definir como corrosión de legitimidad (haciendo una definición a partir de los efectos en la tradición empiriocriticista).

Por cierto, siempre es necesario comprender que por la compleja configuración del fenómeno de la legitimidad, es imprescindible diferenciar dimensiones de ella: hay un ámbito que podemos circunscribir a lo cognitivo, otro que podemos asociar a lo cultural y un tercero que se vincula con lo político.

Cognitivamente la legitimidad dice relación con el hecho de que una experiencia social que no puede ser procesada adecuadamente desde la cognición, es decir, que no

puede aprenderse de manera relativamente fácil; será un procesamiento de información inadecuado y no tiene posibilidad de convertirse en un fenómeno legítimo. El ámbito cognitivo es precondición.

Desde el punto de vista cultural, la legitimidad requiere que la acción que ha de evaluarse en su legitimidad, o el objeto en juego, necesariamente pueda ser inscrito en un marco de sentido común, en una imagen de mundo, en alguna forma de orden. El objeto no puede quedar desarticulado en el marco de una forma simbólica, sino que ha de encajar para ser apto.

Desde el punto de vista político, la legitimidad alude a las relaciones institucionales y de poder. Tal y como el objeto en cuestión, o la persona, o la decisión, han de encajar en un marco cultural, también deben hacerlo en un marco político. Ya sea por el acuerdo de un grupo de referencia relevante con la naturaleza de una decisión, por ejemplo; o ya sea por la potencia de quien ha actuado, cuya capacidad fáctica sea suficiente para movilizar los recursos simbólicos en su favor (aun cuando esta última opción entraña riesgos).

La legitimidad entonces está relacionada con la experiencia social entendida como una construcción de sentido en el marco de la experiencia vital de quienes habitan un lugar y cuyas biografías recorren la historia. Las visiones que confunden la claridad de un fenómeno con el empirismo radical de una verificación constante son ciegas a este hecho. Para colmo, las diversas formas de relativismo y posmodernismo han agravado el problema, extremando el argumento hasta el absurdo, pues deducen que si la experiencia social es una construcción de sentido, entonces sería solo una construcción de sentido. Los fenómenos perceptuales se convierten así en un acontecimiento interpretado como subjetivo cuya interpretación debe ser elaborada y/o reforzada con las técnicas de comunicación. Con este camino la política se convierte en mera publicidad y táctica comunicativa. Y desde ahí la política desaparece, pues allí no vale la decisión, la legitimidad ni la conquista del bienestar. Solo importa la apariencia. Y, por supuesto, es más barato ejecutar actos que parezcan importantes que ejecutar los importantes. Estos últimos suelen ser caros y riesgosos. La comunicación política parte de la premisa en que la aprobación de una autoridad o de un proyecto indica su legitimidad. La historia muestra ejemplos en contrario muy claros: no es extraño que los dictadores sean rechazados por la mayoría, pero sean legítimos en su operación, pues a veces la mera eficacia construye su legitimidad.

Lo cierto es que, a través de diversos mecanismos, habitamos la convicción de corta duración y la técnica publicitaria de la seducción. Y la política se convierte en el espacio de teatralización de esos recursos en favor de un relato conveniente. De ser así, todo rendimiento de la razón, toda forma de organización que emerja de un proceso, será siempre normalización en el sentido de Foucault, donde los individuos son distribuidos en un continuo donde se define lo normal y lo anormal, señalando a esta última condición como una problemática que debe ser superada. El poder, entonces, construye la norma y con ello el criterio de normalización. Normalmente este tipo de razonamiento tiende a generar el efecto de interpretar que todo proceso disruptivo es valioso en tanto devasta la norma, que ha nacido del poder de grupos específicos que instalan prohibiciones y formas de ser que son sus propias herramientas de poder. Eso hizo a Foucault entusiasmarse con la Revolución Iraní de 1979[28], a considerar un líder de alta relevancia al ayatolá Jomeini. Éste había logrado derrocar la monarquía anterior

de carácter occidentalista, en cuyo proceso había anulado las leyes islámicas, había prohibido la ropa tradicional islámica, como el uso del *hijab* en las mujeres. Mientras escribo esta descripción el gobierno iraní, islámico, se encuentra en crisis por la desobediencia civil que ha sido marcada por un movimiento de mujeres que han caminado por las calles a rostro descubierto, que se han cortado el pelo y se han negado a seguir las normas islámicas. Nuevamente podríamos cometer el error de considerar que es un nuevo triunfo de los valores occidentales. Pero este libro existe para afirmar que, en rigor, esa interpretación es discutible.

Quienes defienden el canon occidental ven progreso y solo asumen el riesgo de nuestra civilización a partir de la crisis global por el calentamiento global. Si los datos indican progreso sistemático, todo está bien. Asumen que hay que poner atención, por supuesto, a la evolución de las democracias, de los derechos humanos y de otras variables críticas y siempre en peligro de inestabilidad. Pero observan los datos y la línea es prístina (y lo es). Los datos dicen que se avanza y en tanto tal el optimismo vence al espíritu crítico, como suele ocurrir. Por otro lado, quienes critican el canon occidental acusan que esta mirada complaciente es una construcción mediática en favor de la conservación del poder de las elites globales y globalistas. Hay sectores críticos que, en medio de este escenario, perciben afinidades desde la izquierda política con los gobiernos vigentes de Rusia y China (e incluso Irán). Estos grupos críticos, defensores de la igualdad, de amplias libertades políticas, reivindicadores de derechos sociales y derechos humanos, que luchan contra toda forma de discriminación; ven (al igual que Foucault respecto a Irán en los setenta) una gran oportunidad en la suspensión del poder de las elites capitalistas cuya normatividad asfixiante ha ralentizado las transformaciones que las sociedades deben engendrar. No importa si la suspensión de esa normatividad burguesa provenga de formas arcaizantes y menos racionalizadas. Es la tesis del enemigo común. Michel Houellebecq imaginó en *Sumisión*[29] un balotaje entre un candidato islámico y un candidato de ultraderecha, momento en el cual la izquierda francesa decidiría otorgar el triunfo al islam. Es como si te quisieran embargar la casa y tu estrategia defensiva es entregar la ciudad. Es así como en un acto de sorprendente ceguera, estos grupos progresistas se ciñen a la tesis del enemigo común: Estados Unidos y la OTAN merecen el debilitamiento radical que puedan conseguir los países como Rusia, China o Irán. Y es que estos países serían símbolo de la rebelión al orden mundial. Y se piensa, entonces, que su ataque a Occidente tiene peso político en favor de un cambio societal hacia una vida mejor y hacia funcionamientos de la sociedad más justos.

Por supuesto, esta convicción, este análisis, es completamente erróneo. Bajo esta tesis, para conquistar los nuevos valores de un futuro refundacional hay que comenzar por apoyar revoluciones conservadoras, por ejemplo, que pretendan volver a la Edad Media. Y es que el retorno conservador podría abrir a la vanguardia de la transformación... Y claro, el argumento es absurdo. Sin embargo, el oleaje de este argumento baña nuestras costas. Bueno, no sé si baña nuestras costas, porque llega en forma de oportunidad, de alianza, de dinero, pero no llega en forma de argumento. Es más bien un silencio cómplice sin ningún examen intelectual.

¿Cómo ha sido posible tamaña confusión?

Occidente es hoy protagonista de una crisis de sentido. Y con ella cae la legitimidad y se produce una eclosión de malestar.

La crisis de sentido no tiene ninguna novedad (aunque lo que implica ha sido normalmente omitido o señalado "al pasar"). La historia desde la Segunda Guerra Mundial es una crisis de sentido. Haber usado el desarrollo industrial para aniquilar millones de personas fue el corazón de la crisis: la tecnología del campo de concentración no es solo la cámara de gas, es la administración de las emociones de los recluidos, que debían carecer de conciencia de su próxima muerte porque podrían generar una rebelión incontrolable. La historia de Occidente se encontró con su Mefistófeles en la bomba atómica, en el campo de concentración y desde ahí en adelante en sus esfuerzos de propagar la paz occidental a partir de la misma guerra de siempre. La literatura, desde el fin de Segunda Guerra Mundial, se torna existencial y/o absurda, nos habla del pasmo más que de la revelación. Y si hay revelación, ella es opuesta, es una epifanía destructiva, que no conduce a nada. La luz te conduce a la oscuridad, la luz es la puerta de la desgracia. Camus en *El Extranjero*:

> Era el mismo resplandor rojizo. Sobre la arena, el mar jadeaba con toda la respiración rápida y ahogada de sus pequeñas olas. Caminé lentamente hacia las rocas y sentí que mi frente se inflamaba bajo el sol. Todo ese calor se apoyaba en mí y se oponía a mi avance. Cada vez que sentía su poderoso hálito en mi rostro apretaba los dientes, cerraba los puños en los bolsillos de mi pantalón y me tensaba por entero para triunfar del sol y de aquella ebriedad opaca con la que me invadía. A cada espada de luz surgida de la arena, de una concha blanqueada o de un trozo de vidrio, mis mandíbulas se crispaban. Anduve largo rato.
>
> Veía desde lejos la pequeña masa sombría de la roca rodeada de un halo cegador de luz y partículas de agua. (...) al acercarme más, vi que el tipo de Raymond había vuelto.[30]

Albert Camus desarrolla el resplandor de la desgracia, la luz opaca que embriaga, el fulgor de objetos excitantes que brillan bajo el sol y solo producen hinchazón, ceguera y tensión.

> Estaba solo [el árabe]. Tendido de espaldas, las manos bajo la nuca, la frente a la sombra de la roca y todo el cuerpo al sol. Su mono humeaba en el calor. Me quedé un poco sorprendido. Para mí, era una historia terminada y había venido sin pensarlo.
>
> (…). Yo estaba relativamente lejos de él, a una decena de metros. Adivinaba por momentos su mirada, entre sus párpados entornados. Pero, con más frecuencia, su imagen danzaba ante mis ojos en el aire inflamado. El ruido de las olas era todavía más perezoso, más quieto que a mediodía. Era el mismo sol, la misma luz sobre la misma arena que se extendía hasta aquí. Hacía ya dos horas que el día no avanzaba, dos horas que había anclado en un océano de metal hirviente. En el horizonte, pasó un vaporcito y adiviné la mancha negra con el rabillo del ojo, porque no había dejado de mirar al árabe.[31]

El calor, la inflamación y la luz. Esta última ha dejado de ser razón, ha dejado de ser belleza, ha abandonado el desafío de la claridad. Ahora es náusea, turbación, pérdida de la claridad. Ahora la luz es crimen y sinsentido. Han pasado un par de miles de años y de pronto "hágase la luz" y ella no es creación, es muerte; no es claridad, es tragedia. El Sol era un dios, así es, por toda la historia era un dios de claridad, de vida, de calor, de

cobijo; y de pronto estamos allí, con Camus en una playa, con un Sol cómplice de asesinato.

> Pensé que me bastaba dar la vuelta y el incidente habría terminado. Pero toda una playa vibrante de sol se apretaba a mi espalda. Di algunos pasos hacia la fuente. El árabe permaneció inmóvil. A pesar de todo, estaba bastante lejos. Tal vez a causa de las sombras sobre su cara, parecía reír. Esperé. El fuego del sol ardía en mis mejillas y sentí las gotas de sudor acumularse sobre mis cejas. Era el mismo sol del día en que enterré a mamá y, como entonces, me dolía sobre todo la frente y todas sus venas batían a un tiempo bajo la piel. Esa quemadura que no podía soportar me hizo dar un paso hacia delante. Sabía que era estúpido, que no me desembarazaría del sol desplazándome un paso. Pero di un paso, un solo paso hacia adelante. Esta vez, sin levantarse, el árabe sacó su cuchillo, que me mostró al sol. La luz surgió desde el acero como una larga hoja relumbrante que alcanza mi frente. En el mismo instante, el sudor acumulado en mis cejas corrió de pronto sobre los párpados y los cubrió con un velo tibio y espeso. Cegaba mis ojos ese telón de lágrimas y de sal. Sólo sentía los címbalos sobre la frente e, instintivamente, la hoja relumbrante surgida del cuchillo siempre ante mí. Esa ardiente espada mordía mis cejas y penetraba en mis ojos doloridos. Fue entonces cuando todo vaciló. Del mar llegó un soplo espeso y ardiente. Me pareció que el cielo se abría en toda su extensión para vomitar fuego. Todo mi ser se tensó y mi mano se crispó sobre el revólver. El gatillo cedió, toqué el pulido vientre de la culata y fue así, con un ruido ensordecedor y seco, como todo empezó. Sacudí el sudor y el sol. Comprendí que había destruido el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa donde había sido feliz. Entonces, disparé cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el que se hundían las balas sin que lo pareciese. Fueron cuatro golpes breves con los que llamaba a la puerta de la desgracia.[32]

Y no es solo Camus. Es Beckett, es Sartre, es Kierkegaard, es Sábato. Y no es solo después de la Segunda Guerra Mundial, es también antes. Es Kafka y Dostoievski. La luz ha comenzado a teñirse de sombra. Investigarla supone lidiar con la oscuridad. La ruta lumínica de la pintura: Vermeer, Rembrandt, Monet y los impresionistas, Renoir, Sorolla, Magritte; esos grandes exploradores de la luz supieron de las enormes dificultades del desafío. Y a la hora de observar la sociedad es relevante comprender que la sombra no es solo la falta de luz, que en la vida social la sombra es una estructuración, una formulación, un conjunto de entidades que se desarrollan y en cuyo camino desgarran, desarman y desarticulan las formas del orden. Pero en el trasfondo de esa corrosión reside la falta de fundamentos, la falta de un sistema de valores que haya construido los pilares, los caminos por donde se puede avanzar actuando con sentido. La pérdida del fundamento es el punto de inflexión de una civilización, es el momento donde comienza su decadencia.

Occidente. La civilización más profunda, la más osada, la que ha dibujado el origen del cosmos, la más alta cumbre; se sume en una plácida banalidad, se abandona a su pequeñez. La civilización que logró armonizar los contrarios, que descubrió las grandes complejidades de lo humano y lo divino, de la materia y del espíritu; se ha convertido en un espectáculo.

Occidente decae. Quizás era visible hace muchísimo tiempo. Cuando en 1957 Boris Pasternak entregó al mundo su sombrío *Doctor Zhivago*, ya pudimos vislumbrar la

espesa velocidad de la sombra. ¿Era esa sombra el socialismo soviético?

> Mucho tiempo después de haber escuchado el relato, Gordon y Dúdorov paseaban por el prado en silencio. Más tarde llegó el camión que, torpe y lentamente, giró de la carretera al prado. Empezaron a cargar las cajas. Gordon dijo:
>
> —¿Has comprendido quién es Tania, la lavandera?
>
> —Sí, claro.
>
> —Yevgraf cuidará de ella. —Después de una breve una pausa, añadió—: Así ha ocurrido varias veces en la historia. Lo que fue concebido de un modo noble y elevado se convirtió en materia tosca. Así Grecia se transformó en Roma, así la ilustración rusa se convirtió en la revolución rusa.[33]

En cursivas se ha marcado el momento en que, en el diálogo, se propone un desarrollo conceptual (luego vemos la provocación política). Cuando Pasternak refiere a lo que fue concebido de un modo noble y con altura de miras, está deliberadamente caminando por una huella abstracta. Lo importante no está solo en lo creado, sino en el espíritu de su proceso de creación, en su "altura de miras". Pero eso, concebido tan magníficamente en abstracto, en el paso a la dimensión concreta se convierte en tosca materia. Y con ello marcamos no solo el punto de una rudimentaria materia, sino también el hecho de una simple materia, de nada más que materia. Y cierra diciendo: "así el iluminismo ruso se convirtió en la revolución rusa".

Esta es una crítica que proviene desde el mundo socialista. Sin embargo, en 1905 será Max Weber quien refiera a un Occidente que pierde fundamentos y se llena de mecanicismo. Dirá incluso que la Ilustración ya está muerta. No solo sentencia la situación de Occidente y el capitalismo, sino que se pregunta quiénes seremos los habitantes del futuro, aquellos que viviremos en la "jaula de hierro"[34].

Dice Max Weber:

> Nadie sabe quién ocupará en el futuro ese caparazón (*Gehäuse*), y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los "últimos hombres" de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores[35] sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente.[36]

Leer esta frase de Weber resulta conmovedor. Ver la vida académica del presente, pletórica de especialistas que no se han de plantear ninguna pregunta interesante en toda su vida, que no desean navegar por aguas donde puedan fracasar, académicos que escriben artículos con medio argumento porque tienen menos riesgo de impugnación en la evaluación, académicos que luchan por las revistas principales porque de ello dependerá su probabilidad de ser seleccionado para un trabajo o para un fondo de investigación. Son académicos que se fueron del tema que les interesaba para publicar en revistas bien evaluadas, pero con menos competencia y con ello cambiaron de objeto de estudio, buscando un mejor ranking. Ya es habitual conocer doctorados dotados de

sorprendente incultura y falta de motivación en el saber. No solo es habitual, tal parece que ya es un requisito la superficialidad. Los especialistas sin espíritu campean e incorporar conclusiones generales limita al norte con el pecado y al sur con la impostura.

Y respecto al hedonismo, a la experiencia del goce, se hace evidente la escisión respecto al corazón. La declaración de aburrimiento se hace frecuente, quien ha asistido a una fiesta por la noche y ha tenido una experiencia excitante, llega luego a su casa, duerme naturalmente y luego, al levantarse, ya se siente rápidamente aburrido. Si en las próximas horas no hay nada que hacer, no es capaz de experimentar el recuerdo (no puede volver a pasar por el corazón la emoción de hace unas horas) y no es capaz de disfrutar lo acontecido. Henry Miller señalaba que en algunos días leía una frase afortunada en un libro y decidía simplemente salir a caminar para poder degustarla, hacerla pasar por el paladar y disfrutar de ella, solo de ella, sin nada más del libro que la albergaba. La experiencia del goce efímero se transforma en vacío.

El concepto de "último hombre" proviene del *Zaratustra* de Nietzsche, cuando se hace referencia a los últimos hombres que habían encontrado la felicidad[37]. Nietzsche marcaba así su crítica a la ingenuidad ilustrada de considerar que la verdad científica y el desarrollo técnico marcarían la ruta hacia la felicidad. Y, sin embargo, estamos frente a unos "últimos hombres" que pueden ser descritos por Weber como "nulidades" que creen haber conquistado las más grandes cumbres. Y sin embargo son solo unos especialistas sin espíritu y unos hedonistas sin corazón en los que predomina la pulsión de muerte, humanos devenidos en engranajes que son el corazón funcional de la sociedad.

Weber estará sistemáticamente avanzando sobre la huella de Goethe. Y esa huella es, fundamentalmente, la de su Fausto. La idea de un Occidente fáustico ha recorrido el análisis de esta civilización. Spengler escribió, ya cerca de la fecha de muerte de Weber, su reflexión sobre la decadencia de la civilización occidental. Considera que la cultura fáustica ha avanzado con inusual intensidad hacia el dominio, ya no solo de otras naciones o imperios, sino incluso sobre el espacio, el tiempo o sobre cualquier factor de limitación que afecte a la acción humana, Con el camino tecnocientífico Occidente avanzaría a una multiplicación de las dimensiones bajo su dominio, pero pronto se comprendería (he aquí el destino fáustico) que el aumento de la capacidad de control construye el descontrol, que el aumento de la capacidad técnica va acompañada del espíritu de la voluntad de dominar. Las dudas antiguas y renacentistas por el rol de las máquinas, por sus poderes últimos, por su incidencia sobre la realidad y sobre lo que "esconden"; siempre estuvieron presentes. Spengler sitúa esta sospecha incluso en el barroco. Fascinación y temor avanzaban unidos. El espíritu del mal enseña el camino de la máquina, entrega la claridad respecto al funcionamiento universal, ofrece la divinización y luego el poder de la máquina se revela independiente al humano. Ese relato recorre la historia humana, a veces con más intensidad y en ocasiones con menos. La aversión a la técnica de los primeros científicos proviene probablemente de esta convicción, o al menos de la sospecha. El "retiro del mundo" de los intelectuales, su mirada cenital, probablemente sea la respuesta a esta sospecha ante la máquina y su práctica. El capitalismo, sin embargo, hará de la máquina su principal profeta. ¿Será capaz de exorcizar? No, ni lo pretende. El fundamento del capitalismo es su propia operación, le preocupa poco (solo a veces) la legitimidad del fundamento: "todos se

adaptarán al nuevo orden, que no es un orden, es una realidad", esa es su convicción y su doctrina. Y es más o menos cierto (pero cuando no lo es, adviene el caos). Este temor estará muy presente en la ciencia ficción literaria y cinematográfica: *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *2001: Odisea en el espacio* de Stanley Kubrick son ejemplos ilustrativos. Bajo estos preceptos es que Spengler señala que una humanidad fáustica se ha convertido en esclava de su creación, pues los inventos, la técnica, definirá el ritmo de la vida, las formas del descanso y la trayectoria de lo posible. La creación es libre, la administración de la creación no lo es. Habría que botar la escalera luego de subir por ella, pero ¿cómo se bota la escalera? Max Weber dirá que los bienes exteriores (lo producido) debía ser un liviano manto que podíamos usar para cubrir nuestros hombros cuando quisiéramos, pero que ese liviano manto se había convertido en una jaula de hierro. Nuestra cárcel son los bienes. Lo dijo Max Weber, refiriendo a este sino trágico; lo dijo el gran contradictor de Marx desde la sociología.

Spengler[38/39] plantea que el momento en que los conceptos y sus ideales comenzaron a tener capacidad de actuar en la realidad, Occidente comienza a afrontar el trágico destino de ideales que no podrán hacerse carne pues son un universal que desea habitar el mundo. Si Cristo quiso ser Dios hecho carne, la Modernidad occidental quiso ser la razón encarnada. Dirá Spengler que la Revolución francesa significa un triunfo del racionalismo. Expulsa el principio dinástico, una dinastía es la historia de un país convertida en carne. Pero la propuesta de la Revolución Francesa pretende ser racional, verdadera y eterna. Estamos en el mundo de las abstracciones, un conjunto de ideas que adquirió potencia y quiso ser parte de los hechos de la realidad. Pero al hacerse potencia, dirá Spengler, sacrifica el ideal. Cuando la Revolución Francesa se produce todo está en el ámbito del espíritu. En *El juramento del juego de pelota* de Jacques Louis David se aprecia la reunión del 4 de agosto de 1789 donde se discutió, con la intensidad y la pureza de lo nuevo, sobre las verdades universales. Y desde ahí se discutió tanto que muy poco se habló del dinero para hacerlo posible. Y peor aún, todo el tiempo que se pasó en el universal, otorgó la oportunidad para el renacer de las elites derrotadas.

¿Cómo se hizo carne finalmente el proceso idealista moderno? Al final tuvo que recurrir a la convicción patriótica para situarse. Siguió en un ideal, pero particular. Fue a buscar otro concepto, pero que hablara de nuestros padres, de nuestros ancestros, de la particularidad de nuestra historia personal. Este punto es importante. Spengler apunta a la conversión de un inconsciente dinástico en la noción moderna de nación, en un patriotismo que vino a complementar la idea de Estado moderno. El Estado, en tanto aparato, en tanto máquina, necesitaba de un sostén irracional. No parecía posible la mera administración. Esta es una conclusión o una convicción occidental: Comte fundó su religión y la construcción del Estado moderno se hizo entroncando su concepto con la idea de nación. La Ilustración firmó su pacto con el Romanticismo. El sentido principal del conflicto es la lucha de pueblos antagónicos, que viven de sus promesas inconscientes. Esa disputa es política, militar o deportiva. Esa disputa es siempre la misma, aunque sea algo más anodina cuando se convierte en un mundial de fútbol.

El sostén de la Modernidad tuvo que producirse incorporando pilares irracionales. La razón no supo ser principio vivificante, inspiración, fuerza, creación. O si lo fue, no produjo el embrujo legitimador para su operación en el mundo sin requerir otros vínculos carentes de racionalidad. Hasta el irracionalismo fue convertido en técnica de

seducción, como en el caso de la publicidad, que pasó de ser la información de un producto o servicio en una dirección determinada a ser un complejo constructo de incidencia psíquica y social capaz de seducir y asociar un consumo determinado con el éxito, la belleza, la protección o algún otro valor acorde a una emoción positiva. Y esa publicidad, luego de ser un dispositivo de estimulación de la circulación de mercancías, sometió a la política al mismo proceso. La política se convierte en imagen, seducción y posicionamiento. ¿El contenido? Puede llegar a ser prescindible.

Una civilización decae cuando los fundamentos que sostienen su despliegue pierden la capacidad de sostenerse a sí mismos, es decir, cuando dichos fundamentos dejan de tener sentido y por ello son incapaces de generar un efecto organizador del proceso civilizatorio. La vida social y sus posibilidades de organización no disruptiva dependen de intersticios metafísicos, aunque la vida social sea profundamente material y operativa.

Aquellas bases irracionales del Estado nación moderno, que parecían un mero mecanismo de complementariedad a la racionalidad de la operación y al desarrollo de un saber fundado para la política; pronto se transformaron en una creatura no administrable. ¿El espíritu ha creado la máquina? Por supuesto. Pero la máquina, un par de iteraciones después, vence al espíritu, lo somete a su voluntad. Cómo no recordar a Dostoyevski y *Los Hermanos Karamazov*, cuando el starets Zosima señal: "En cuanto a Roma, allí hace ya mil años que se ha proclamado el Estado en lugar de la Iglesia"[40]. Esas evoluciones son las que Simmel llamará *petrificación*[41].

En términos generales, las sociedades suponen individuos que toman decisiones. Pero la "decisión", la "apuesta", la "jugada"; no es un átomo de la sociedad, ni siquiera en lo más mínimo. Las decisiones se dan en un espacio social y bajo el imperio de una serie de convicciones generales. Por ejemplo, la mayor parte de las personas considera que no contrariar a quienes tienen poder sobre nosotros es positivo o al menos insoslayable. Por supuesto hay grupos en la sociedad que no consideran cierta aquella norma: los delincuentes, los rebeldes y los vanguardistas. Estos últimos consideran que su propuesta tiene la capacidad de reemplazar la propuesta vigente. El rebelde puede ser vanguardista, pero muchas veces no lo es. Busca subvertir el orden, pero no sabe qué orden quiere. El vanguardista está construyendo su proyecto de nuevo orden.

Sin embargo, es posible que existan actos que parecen ser delincuencia, o que parecen rebeldía, o que parecen vanguardia; y que en realidad no son ninguna de las tres. Mejor dicho, pueden ser exactamente una o dos o las tres cosas, pero en realidad detrás de esos actos hay principalmente un síntoma de un fenómeno estructural y de mayor alcance: la anomia. O incluso más, quizás lo que existe es un fenómeno que se configura después de la anomia, de manera más general, configurando una imagen de mundo cultural que le es propia (la anomia carece de aquello), que es el malestar social.

Habitualmente se piensa que el malestar social es una emoción, una afección, un pathos. El "malestar" sería simplemente sentirse mal, un asunto anímico generalizado por un contagio emotivo. Sin embargo, el malestar es un fenómeno cultural cuyo impacto acontece en todos los ámbitos de la sociedad. En Chile hay muchas personas que ven una paradoja entre un plebiscito de entrada donde el 79% de los chilenos apoyaron el cambio constitucional[42] y un plebiscito de salida donde el 62% de los votantes rechazaron la propuesta de nueva Constitución Política[43]. Ven una paradoja porque asumen que la primera votación fue en contra de la Constitución de 1980 y leen

que la segunda es una defensa de la Constitución de 1980. Pero no hay ninguna paradoja. No solo no la hay. Hay una línea recta, son el mismo fenómeno: la ciudadanía dijo "no", en el primer plebiscito, a la Constitución vigente. Y luego dijo "no" al proyecto constitucional vigente. En los dos casos le dice que no al poder. En los dos casos señala que las soluciones puestas sobre la mesa no le sirven. Y en los dos casos está diciendo que el mundo vigente no tiene sentido.

Las tribus, las sociedades arcaicas, articulan el sentido de la experiencia social con la experiencia material de manera sencilla. ¿Yo necesito comer? Yo y otros, o quizás otros, producen hortalizas en sus huertos y crían animales. La secuencia de hechos que producen la experiencia social es inteligible. El surgimiento de líderes espirituales, sanadores y milagreros, sacerdotes y profetas; era la fuente fundamental de complejidad de esas sociedades. Pero esos individuos, cuyas apuestas son radicales, podían triunfar o fracasar. Quienes no tenían éxito, sencillamente quedaban fuera de la sociedad, eran expulsados, degradados o asesinados. Por otro lado, quienes conseguían alcanzar el poder a partir de la convicción de un pueblo que ha encontrado en esta figura un representante de la verdad, serán capaces (estos seres) de producir sentido. Un sistema de prohibiciones y hasta algún animalito que hermanaba toda la comunidad, mostraban la sólida estructura de un orden. ¿Era demasiado sencillo y no permitía mucho en su interior? Por cierto. Pero era un orden.

El proceso civilizatorio occidental es el esfuerzo más extraordinario en la historia de la humanidad por generar un orden a partir de antinomias, antípodas y desequilibrios. La belleza del vértigo, el poder del vértigo, la verdad del vértigo, la bondad del vértigo. Dicho de esta manera siempre debió parecer absurdo. Sin embargo, no fue así, por mucho tiempo se apareció ante nuestros ojos como el esfuerzo más osado y más brillante de la humanidad. De hecho, apareció ante nuestros ojos como la era de la luz, como el lugar utópico donde solo reina el Sol. Y muchos creen todavía (yo mismo lo creo, aunque estoy lleno de dudas, de rabia, de consternación) que los fundamentos ilustrados de la sociedad occidental son el único camino viable. Ese camino puede no tener una sola versión (no implica asumir ciertas formas específicas de liberalismo o socialismo, por ejemplo), pero sí requiere una base común, unos fundamentos incuestionables y compartidos.

Para que este proyecto de alta complejidad (Occidente) fuera posible como civilización se requería un orden de base. Imaginemos un orden social de una comunidad nacional. Tiene sus complejidades, incluso puede contener diversas naciones, pero se construye una comunidad imaginada superior a las particulares que contiene a ellas y a otros rasgos que harán común el marco de entendimiento básico. Pero fuera de la comunidad nacional hay también órdenes (o sus crisis). En tanto civilización, Occidente debe contener un orden común. No ha de ser tan específico como un orden nacional, pero debe operar como una radiación de fondo del universo cultural. Los rasgos específicos de Occidente los revisaremos más adelante, pero está claro que han de existir esos rasgos comunes. Y es que una civilización es la articulación armónica de un conjunto de certezas compartidas capaz de producir sentido y poder, pero juntos. Porque una civilización es un poder con sentido cuya expansión se produce por su capacidad de sostener por un largo tiempo el poder de su narrativa. ¿Se puede reemplazar la narrativa por armas? Por supuesto, pero es una fórmula de corto plazo. Literalmente, de ser así, en el largo plazo estamos todos muertos.

Un examen mínimo parece mostrarnos que las últimas décadas cuenta días menos felices para la construcción de sentido en la sociedad y para la articulación del poder. Hay quienes hablan del fin del poder. Y Deleuze ha dicho que el hecho moderno es no creer en este mundo. Plantea que ni siquiera creemos en lo que nos acontece. Nada está realmente en nosotros. Nietzsche nos había invitado a perder el desapego y la voluptuosidad, la fanfarria, de ese desapego. Pero finalmente no pudimos deshacernos de esa voluptuosidad. Logramos el desapego, pero nos hicimos arribistas del desapego. Es la gloria misma de la insensibilidad.

Por doquier los expertos en imagen, en comunicaciones, en publicidad, declaran que todo es apariencia, que nada es realidad; que tu reflejo en el agua será más hermoso que tú y que los demás pueden ver tu reflejo en el gua, sin necesidad de verte a ti. La falsedad, te dicen, estará de tu lado. ¿Has cometido un error y un país irrelevante en el concierto mundial paga las consecuencias de tu falta de visión? Pues bien, declarémoslos héroes, digamos que vayan a la guerra con todo nuestro amor y señalemos a su rival como el culpable. Todo se resuelve con sonrisa y llanto, adecuadamente modulados. Y mejor si su líder es un actor.

Capítulo 4
La nubosa luz del adanismo

"¿Soy acaso el guardián de mi hermano?"
Caín en GÉNESIS 4:9

No pudimos resistir todas las veces que fuimos Caín. Y decidimos ser Adán. Pudimos confrontar la miseria, cruzar su infierno, reconocerla. Pero no lo hicimos. Preferimos volver al ingenuo Adán, que ni siquiera sabe cuál es su falta, que desconoce la valía de la manzana y que se enfrenta a un castigo infinito y reiterado por un misterio que no entiende. En su ingenuidad es culpable, pero su castigo es arbitrario. Y eso parece calmarnos o, al menos, nos parece que es algo mejor que ser Caín, aquel que mató a su hermano y en cuyo exilio se forjó la civilización.

Preferimos un pecado original impreciso que el concreto asesinato de cada día. "No quiero más guerra" decimos en nuestro país cuando estamos cansados de conflictos. Occidente menciona esta frase, pero le pasa a Ucrania las armas y sus satélites para que ellos hagan la guerra. Occidente necesita drones no tripulados para la guerra, militares migrantes, mercenarios y países que hagan la guerra de Occidente. Y mientras tanto, Adán duerme y dibuja banderitas de aquel país que es heroico y que defiende a Occidente de los dementes orientales que solo quieren el poder y la gloria.

Vaya plan, es un plan extraño, pero es nuestro plan. ¿Qué podría salir mal?

A) Adán en la sopa de tomate

El 14 de octubre de 2022, dos activistas arrojaron sopa de tomate sobre el cuadro *Los Girasoles* de Vincent Van Gogh. El hecho aconteció en la National Gallery de Londres. La performance tenía un fundamento, que fue enunciado en forma de proclama:

"¿Vale más el arte que la vida? ¿Más que la comida? ¿Más que la justicia? La crisis del costo de vida y la crisis climática está impulsada por el petróleo y el gas".[44]

"La creatividad humana y la brillantez se exhiben en esta galería, sin embargo, nuestro patrimonio está siendo destruido por la falta de acción de nuestro Gobierno ante la crisis climática y del costo de vida".[45]

Andy Warhol no solo realizó obras asociadas a la famosa lata de sopa de tomate Campbell's. También lo hizo con Heinz. Las dos activistas que atacaron *Los girasoles* de Van Gogh ejecutaron su atentado con una cita al pop art: la sopa de tomate, clásico de clásicos; la marca Heinz, una de las emblemáticas. Es la lógica intertextual de la performance. ¿Su motivación? Extraordinariamente valiosa: las problemáticas del costo de la vida, la crisis climática y la responsabilidad de los hidrocarburos. Y agregan una reflexión sobre el patrimonio, que probablemente es relacionado con la naturaleza.

El mensaje queda eclipsado por la imagen. Por supuesto, el acto escandaloso resulta llamativo y concentra la atención del mundo, lográndose el objetivo de que se

escuche el mensaje. Pero el medio es el mensaje, esto es, la forma misma del mensaje es todo. ¿Están preocupadas de la comida? Botan la sopa. ¿Están preocupadas del patrimonio? Destruyen patrimonio. Se preguntan si vale más el arte que la vida, aludiendo a la protección que tienen los museos. Pues bien, ha sido desmentido. Ambas actuaron largamente, hasta el absurdo de pegarse las manos a los muros, en una referencia extraña a los esfuerzos de generar un manifestante que no puede ser sacado del lugar de los hechos, el típico activista esposado a un pilar. Cabe señalar que la estrategia del pegamento fue inoficiosa, fueron despegadas con suma facilidad. ¿Cómo eligieron el cuadro? Seguramente pensaron en el valor, ya que los girasoles es una de las pinturas más caras del mundo, aunque hay varias versiones y la de Londres no es la principal. Pero la obra es emblemática por haber batido los récords de subastas de arte en los años ochenta, cuando la pintura principal de la serie de siete girasoles fue subastada en US$40 millones[46].

La puesta en escena de las manifestantes tiene sus prolijidades en la concepción del acto. Pero ¿son los museos un símbolo del valor superfluo? ¿Son los museos lugares contaminantes? ¿Son una señal del gasto equivocado de los estados? Evidentemente no. El atentado es, en tanto diseño de performance, algo interesante. Si alguien cree que atacar a una gran pintura es un gesto rebelde, evidentemente se equivoca. Si alguien que lucha contra los antivalores en ese acto, evidentemente se equivoca. La capacidad de apreciación del arte, la capacidad de producción de él; son patrimonios de la grandeza de la acción humana, no de su pequeñez.

Menos de una semana tras el ataque a la pintura de Van Gogh, una de las activistas, Phoebe, emitió un video explicando su postura. En primer lugar, destaca que no se le hizo daño al cuadro y que sabían que no pasaría nada grave porque conocían la existencia de un vidrio delante del cuadro. En segundo lugar, reconoce que la acción es ridícula, pero aclara que resulta evidente que no están planteando la pregunta de si todas las personas deben atacar con sopa de tomate cuadros famosos. Lo que plantean es la relevancia de las preguntas que no tienen visibilidad, como el hecho de que Liz Truss está dando cien licencias de combustible fósil. Señala que lo importante es que la actividad extractiva del combustible fósil es apoyada con subsidios, mientras la energía eólica marina es nueva veces más barata y recibe nueve veces menos apoyo en dinero desde los subsidios. Añade que el coste de la vida ha aumentado y no hay respuestas. Y que es posible que en el invierno muchas personas deban elegir entre comida y calefacción. Afirma que estas son las discusiones que es necesario dar y que la forma de instalarlas es lograr la atención de los medios con acciones que permitan generar visibilidad. “Necesitamos que la gente hable de esto ahora. Y sabemos que la resistencia civil funciona”.[47]

¿Será posible articular el significado de la acción en sí misma (la protesta ejecutada mediante una *performance*) con la búsqueda de generar una significación respecto al asunto de fondo? ¿Es posible comprender la lógica del emisor, el objeto de la alocución y los símbolos con los que despliega su acto discursivo? No parece ser posible. Es simplemente una conjunción no lograda, un significado postergado.

Pero si Van Gogh recibió su insólito castigo por los pecados de Occidente, la incomprensible acción se convirtió en contagio: el cuadro de Monet *Los almiares* fue atacado con puré de patatas el 23 de octubre de 2022, nueve días después del ataque al Van Gogh[48]. La puesta en escena fue idéntica, un ataque esperando la detención, aunque

esta vez sin discurso. El grupo activista por el clima *Letzte Generation* ("Última generación") señaló en un comunicado que desean reiterar el mensaje de las jóvenes que atacaron el cuadro de Van Gogh en la National Gallery de Londres. Ese mensaje se centraba en la pregunta: "¿Qué vale más, el arte o la vida?".

Más complejo fue la acción del día 24 de octubre, un día después de Alemania, donde (ya de vuelta a Inglaterra) un grupo de activistas visitaron el Museo de Cera y en él aplastaron un pastel en la cara del recientemente asumido Rey Carlos III. Si la idea de provocar atacando obras de arte resultaba difícil de comprender, en este caso la existencia de un ataque a una obra que no es de arte parece mostrar una pérdida de lo poco que tenía de sentido el acto inicial, que al menos planteaba "qué vale más, el arte o la vida". En este caso el discurso de Just Stop Oil es el centro del asunto. La demanda es paralizar los nuevos permisos de petróleo y gas. Los activistas señalan que la petición es simple: no a los nuevos permisos de extracción de petróleo y gas. ¿Y la torta en la cara? "It's a piece of cake"[49], señalan, en alusión a un dicho equivalente a "es pan comido".

El asunto no terminó allí. El 28 de octubre de 2022, activistas de Just Stop Oil se presentaron en el Museo Mauritshuis de La Haya y atacaron *La joven de la perla* de Johannes Vermeer[50]. El método tuvo algunas variaciones a las anteriores acciones: un hombre apoya su cabeza sobre el cuadro y dibuja su propia cabeza sobre el plano del cuadro, con un marcador. Frente a él, otro hombre lleva puesta una polera con la impresión "Just Stop Oil" quien vaciará una salsa de tomate sobre la cabeza de quien se ha apoyado en el cuadro. Luego lo de siempre, fotos y demandas ecológicas, fin de la intervención, detención y salida. ¿La lógica de la acción? ¿Por qué se dibuja? El retrato de la muchacha, cuyo punto de atención es la perla ubicada en su aro (y el turbante, por cuyo protagonismo a veces se le modifica el nombre a la pintura situando como foco de atención el turbante), es conocido por su mirada fija en el espectador y su fondo negro que otorga un sentido lunar a la obra. ¿Dibujar la propia cabeza? No parece tener sentido, es quizás un esfuerzo de apropiarse de la pintura de un modo Narciso ("pongan su atención en mí", podría decirse), pero en cualquier caso no parece tener sentido.

¿Es la pérdida de lógica un paso adelante del activismo?

No parece ser probable. Si ya parecía absurdo el ataque a obras de artes, la siguiente acción ambiental exploró un camino todavía más incomprensible. En una concesionaria de Porsche, en Hamburgo, cinco jóvenes se dispusieron alrededor de un automóvil Porsche de alta gama. Cumpliendo el rito ya reiterado, pusieron pegamento en el suelo y se pegaron a él. El Porsche cumplía el rol de la obra de arte, pero no lo atacaron: ni sopa de tomate, ni crema de lentejas, nada. Solo se pegaron alrededor. Los administradores de la concesionaria de Porsche no hicieron nada, los dejaron allí. Cuando nadie reaccionaba ante su desafiante actitud, los jóvenes tomaron cartas en el asunto y se declararon em huelga de hambre. Era un giro dramático, pero notoriamente no era el camino. Al final los irritados eran ellos, que no lograban llamar suficientemente la atención; mientras los trabajadores y directivos de la oficina los dejaban estar allí por muchísimas horas porque no sentían que estuvieran siendo hostilizados.

Los ataques a las obras de arte (y a los automóviles) se dirigen a otorgar visibilidad y salir del silencio. Por supuesto, la reiteración del gesto puede terminar banalizando el recurso. Todo se degrada. Carente de todo destino directo, carente de

toda explicación imputable sin la voz de los involucrados, su mensaje no produce un universal. La lógica de atacar un cuadro asumiendo que no tendrá daños, puede tranquilizar a los manifestantes, pero enfatiza el absurdo de la acción, la farsa.

"¿Qué vale más, el arte o la vida?" se preguntaron en la primera acción, en Londres. En la última acción no dijeron "¿qué vale más, un automóvil o la vida?". Y resulta que esa pregunta parecía interesante.

Un punto interesante para terminar con este apunte: la causa Just Stop Oil atacó manifiestamente tres obras de arte, que no usan petróleo; pero no atacó a los automóviles Porsche, que sí usan petróleo.

B) Demonios

El lado demoníaco de la política fue señalado, con este término, en la conferencia de Max Weber denominada "la política como vocación" realizada en 1919[51]. Es la segunda conferencia que el clásico de la sociología pronunció en Múnich ante la Libre Unión de los Estudiantes de Baviera. Vale la pena detenerse en este instante, pues la fecha marca un momento crucial (o es al menos ilustrativo) del siglo XX. Esta conferencia, como decimos, es una de las dos que Weber hace a un grupo de estudiantes en el marco de lo que llamó la "República Soviética de Baviera", una república que buscaba su independencia y que duró un mes. Fue el resultado de la confusión que se produce entre 1918 y 1919 cuando las monarquías alemana y austriaca caen luego de la Primera Guerra Mundial y la derrota de Alemania. El 7 de noviembre de 1918 se cumplía un año de la Revolución Rusa y es entonces cuando se produce el alzamiento que, con éxito efímero, constituye gobierno hasta que el asesinato del líder del gobierno genera una crisis interna en el partido (socialdemócrata, sin apoyo de la URSS por su defensa de la propiedad privada), que redunda en un vacío de poder que termina con la aventura de la nueva república.

Como decíamos, es 1919 y falta solo un año para la muerte de Weber (que falleció relativamente joven) y estamos en la época en que se identifica en la izquierda, giro que lo llevó a recibir protestas en su casa de estudiantes de derecha. Normalmente había sido visto con buenos ojos por la derecha, porque era crítico del marxismo. Pero su crítica era fundamentalmente teórica. Y su propia teoría tampoco calzaba con el liberalismo. En esta época, final en su vida, es de los primeros intelectuales en distanciarse de la deriva nacionalista de la derecha alemana que pocos años después marcará su primer momento de relevancia con el "Putsch de la cervecería" donde Hitler y otros líderes iniciaron un fallido golpe de estado. Otros intelectuales importantes tomarán un camino de apoyo al nacionalismo: Sombart, Schmitt, Spengler (los dos primeros muy cercanos a Weber). La visita de Max Weber a Múnich se da en un escenario ya complejo. Alemania acaba de ser derrotada en la Primera Guerra Mundial y los acuerdos de posguerra son realmente inconvenientes para el pueblo germano, donde crece el descontento. Este fue uno de los aprendizajes para la salida de la Segunda Guerra Mundial, donde se buscó reactivar rápidamente la economía alemana. Pero volvamos a la conferencia.

Max Weber pronuncia un discurso oscuro. No es un cuadro de Turner, tampoco es Caravaggio, pero es el panel izquierdo del Bosco, los animalejos oscuros, sucios, que

salen de un charco podrido, en medio del Paraíso, a pocos pasos del Cristo andrógino que es el Dios creador. Max Weber ha convocado a Maquiavelo, sin mencionarlo. Y ha hecho una acción polémica: a la administración del mal, la ha calificado como una de las "éticas" posibles. Es un salto de grandes proporciones. El saber administrar el poder pasa a ser pensado como una cuestión ética. Y es una ética que está asociada a un fin: a responder responsablemente al mandato político. No se basa en la categoría moral de los medios utilizados, no prohíbe ninguna acción por nefasta que sea: sitúa todo en una condición básica centrada en la conveniencia colectiva del acto a realizar, del gesto, de la decisión. ¿Todo vale? No, no todo vale. Pero quien no toma en cuenta las consecuencias de sus actos, quien cree que luchar por la paz es lucha por la paz, sencillamente proveerá de males a su sociedad.

Este carácter maligno deriva de un argumento relativamente complejo: la política requiere y exige superar (y con ello, al menos en ocasiones, vulnerar) la ética asociada a la convicción o lo que determinaríamos como la conducta asociada coherentemente con los valores que nos resultan más queridos. En política no podemos subir a la montaña y comenzar diciendo "Bienaventurados los pobres en espíritu, pues de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que lloran, pues ellos serán consolados. Bienaventurados los humildes, pues ellos heredarán la tierra"[52]. Estas tres sentencias que dan inicio al Sermón de la Montaña son palabras divinas y no solo inspiradas en la divinidad, ya que es la voz estruendosa de Dios la que emerge no solo como valoración, sino como norma. Estas tres sentencias, como resulta evidente, son falsas. O al menos ingenuas. La primera no es cotejable con nada cierto, ocurre fuera del mundo, en un reino que desconocemos. Pero es claro que los mansos no poseerán la tierra. Y es claro que quienes lloran no serán consolados, no más (por lo menos) que aquellos que no tienen grandes razones para llorar. En política tenemos que tomar decisiones que son, por lo menos, ásperas y desagradables para personas que no merecen una alteración en sus vidas. El anciano cuya propiedad será expropiada en favor del progreso; el niño cuyo modesto colegio será cerrado por déficit en su municipio y que no solo perderá sus amigos, sino que tendrá que transitar media hora más al nuevo establecimiento; la enferma de cáncer que, debido al aumento de riesgo bélico para su país, ha dejado de recibir el tratamiento de mayor calidad y se le ha reemplazado por un tratamiento de menor eficacia y mayor riesgo; son todos casos, espantosos, donde la político ha debido hacer lo que es correcto bajo la perspectiva de la razón propia del poder.

Comprender la necesidad del lado oscuro de la política es difícil. Por supuesto, es más difícil cuando la política ha transitado a construirse un lado oscuro que era completamente innecesario y que solo debilita a las estructuras institucionales (un lado donde destaca la corrupción). Pero la verdad es que la política es exigente, requiere de decisiones veloces y de alta dificultad. Pongamos un ejemplo que es real, pero lo he ficcionado desde cierto punto en adelante. Cuando el 11 de septiembre de 2001 las autoridades de Estados Unidos comprendieron, con el choque del segundo avión a la segunda torre de las Torres Gemelas, que se trataba de un atentado y no de un accidente; comenzó un análisis para descartar o alertar de otros aviones posibles. Finalmente había dos más secuestrados. Uno de ellos fue a parar al Pentágono. Y el otro volaba las afueras de Nueva York. Concentremos la atención en este último. E imaginemos la reunión en la que están los principales ministros, el Presidente del gobierno por teléfono (no estaba en el palacio) y un grupo selecto de expertos en

inteligencia. Saben que el avión está secuestrado y que será enviado con toda probabilidad a un lugar emblemático y/o masivo. La problemática es simple: ¿debe ir una aeronave de la Fuerza Aérea a derribarlo? ¿Debe el Presidente de una nación tomar la decisión de asesinar a quinientas personas por la eventualidad no comprobada aún de un posible atentado de más grandes magnitudes? ¿Debe hacerlo aunque sepa que dicho avión quizás no vaya a ningún lugar con miles de personas, pero que derribará un símbolo patrio, un emblema de la dignidad y poderío de la nación? Si el avión se dirige a la Estatua de la Libertad, ¿qué debe hacer la máxima autoridad? ¿Permitir que un símbolo totémico de su comunidad sea destruido o evitarlo a costa de la vida de personas que eventualmente, de manera improbable, podrían sobrevivir posteriormente?

¿Por qué en la política pasa esto? ¿Por qué tenemos que tomar decisiones demoníacas? ¿Por qué las preguntas en política suelen comenzar en el panel izquierdo del *Jardín de las Delicias* y suelen terminar en el panel derecho del clásico tríptico? (Ver imagen 1).

IMAGEN 1*: "El jardín de las delicias", H. Bosch, paneles izquierdo y derecho*

Fuente: Actualmente el Jardín de las Delicias es exhibido en el Museo del Prado, sin embargo, esta imagen fue rescatada del sitio Max Pixel, donde se encuentra con licencia Creative Commons Zero (CC0). https://www.maxpixel.net/Panel-Painting-Mural-The-Garden-Of-Earthly-Delights-63066.

La razón fundamental es que la construcción institucional que permite regular el poder bajo cánones civilizados se define por la posibilidad de concentrar en manos del Estado la administración de la violencia política legítima. Es decir, se define un monopolio en el uso de la violencia (la definición también es de Weber)[53]. Al ser así, en último término el Estado tiene la exclusiva prerrogativa de matar legítimamente, que es lo mismo que señalar que tiene el derecho a delegar esa prerrogativa, a quien estime pertinente, a través de sus órganos institucionales. El Leviatán usa el mal para producir el bien, la armonía. El poder necesita ser el que es, necesita estar concentrado, necesita ser eficaz y sólido.

Una gran sanción cae sobre nuestros hombros por el error de Adán: hemos sido condenados al sudor, al dolor y a la falta de claridad. Vivimos en pecado, en el pecado original. Nacemos con él y debemos limpiarlo. La falta de Adán, morder la manzana, desobedecer, pesa nuestros hombros occidentales. En cambio, ¿qué pasa con Caín? Un misterio, más que un mal, nos persigue como resultado de su acto. Caín asesinó a su hermano, a traición. Y luego se escondió y mintió a Dios. Su sanción: ser señalado como el asesino de su hermano. Su sanción es un símbolo, una identificación. Teme entonces que lo maten por haber cometido un crimen. Dios, sin embargo, lo exime de esa sanción: nadie podrá matarlo porque todos sabrán que, quien sea que lo ataque, recibirá una sanción gravosa, incluso desproporcionada, una sanción multiplicada por siete. ¿Qué quiere decir Dios? ¿Qué quiere decir nuestra tradición judeocristiana con esta extraña combinación de sanciones y protecciones? ¿Por qué la acción de Adán es más grave? La ingenuidad de Adán supone una sanción eterna y dolorosa, incómoda, heredable. El pecado que nace en Adán se lo heredo yo a mis hijos. En cambio, el signo de Caín no nace de nuevo con mis hijos, no se hereda (aunque sí se hereda su protección). Caín fue condenado a vagar por el mundo hasta que fundó la primera ciudad. Es entre su descendencia que encontramos al artífice de toda obra de bronce y de hierro. Forjar los metales y fundar la primera ciudad, esa es la herencia de Caín, un legado que se hace carne en la humanidad.

Una premisa de la política es que el estúpido (o en su versión amable, el cándido) hace más daño que el malvado. Este último suele construir un conflicto para gestionar su sed de mal. La estupidez genera degradación, es corrosiva, hunde los cimientos propios y ajenos a la vez. No necesita de un conflicto (aunque puede procurarlo), le basta la confusión. El "Génesis" bíblico parece no estar demasiado alejado.

La política es horadar "lenta y profundamente" unas tablas muy duras, en un proceso que requiere pasión y ponderación, compromiso y distanciamiento. Y es que Max Weber dirá que conseguir lo posible es muy difícil y que ello no acontece sin convertirse en un líder. La pulsión está siempre frente a nosotros, la oferta de la historia de convertirse en héroe. Pero el héroe no es un líder, aunque mediante un proceso de construcción pueda ser además de un héroe, un líder. ¿Y qué es un líder? Alguien dispuesto a meter la mano en la rueda de la historia, alguien que asume el posible fracaso de todas sus esperanzas. Solo está preparado para la política aquel que sabe que a su alrededor puede derrumbarse todo su mundo en un gran salto a la estupidez o la banalidad y que, sin embargo, no obstante esto acontezca, el líder está preparado para

afrontar ese destino, para trabajar sobre él, para seguir construyendo sin culpar al mundo, sin defraudarse.

Recordemos que esta conferencia la está dando en una unión de estudiantes de la República Soviética de Baviera, un experimento político, lleno de ímpetu y convicciones, pero sin criterio de realidad. La Unión de Repúblicas Socialistas y Soviéticas no apoyarán este proyecto. Hay una razón explícita: los bávaros han validado la propiedad privada. Pero además es bastante evidente que no es un proyecto bien sustentado, que es improbable que subsista a su propio devenir. Con mucha elegancia Max Weber se los dice: es probable que en diez años se haya realizado poco o nada de lo que soñamos. Y agrega: es probable que la reacción haya avanzado mucho, en cambio. Pero Weber se pregunta qué será de ustedes por entonces y muy amablemente les desea un soneto de Shakespeare (el segundo párrafo del soneto 102):

> "Entonces era primavera y era tierno nuestro amor
> Y la saludaba cada día con mi canto
> Como canta el ruiseñor en la alborada del verano
> Y apaga sus trinos cuando va entrando el día"[54]

Sin embargo, el dulce y esperanzador soneto será devorado por la sombra del siguiente párrafo. Max Weber presagiará un futuro doloroso para quienes defienden hermosas ideas sin el sustento de un criterio realista. Dirá entonces Weber que no tenemos frente a nosotros la alborada veraniega, sino una noche polar de glacial oscuridad. Y dice que eso ocurrirá independiente de quien triunfe, si aquellas ideas bienintencionadas o esas fiebres románticas que están mostrando su poder. Y dice que da lo miso quien gane pues "donde no hay nada" da lo mismo quien triunfe, pues aunque se solacen algunos que el emperador haya perdido sus derechos, lo cierto es que también los habrá perdido el proletario. En ese camino, advierte, seguramente muchos se refugiarán en una tercera vía, en una huida mística del mundo, en una moda. Pero lo cierto es que todo este escenario conduciría a la clara conclusión de no haber estado, los líderes, a la altura del mundo, que es lo mismo que decir que no estaban a la altura de su quehacer.

Max Weber termina su conferencia señalando que quien administra poder está obligado a considerar las consecuencias de sus actos, está obligado a pensar en los resultados y no solo en la bondad del modo en que ha de actuar. Pero advierte: la responsabilidad tiene un límite. Solo la combinación de ambas éticas, la de la convicción y la de la responsabilidad, constituyen el hombre auténtico. Solo aquel tiene vocación para la política realmente. No servirán entonces aquellos que proclamen a los cuatro vientos: "el estúpido es el mundo, no yo".

Max Weber ha planteado la necesidad de asumir el valle de sombras de la política. De la sombra no se puede huir. La pretensión ilustrada de la iluminación de una sociedad debe asumir el complejo peso de la oscuridad que acompaña el proceso. La sombra está frente a la luz, siempre. Y está también sin necesidad de luz. Solo la prudencia y el equilibrio logran compensar las fuerzas acechantes de un sombrío despertar. El delicado gesto de la política moderna no transita en la dirección correcta, piensa Weber. Está lleno de personas que no sienten lo que hacen, son fanfarrones que simplemente se embriagan con sentimientos románticos. Ellos empujan al abismo

apostando que extirparán los males, que depurarán la moral de las suciedades imperantes.

He planteado el debate sobre la responsabilidad en política a partir de Adán y Caín. Ninguno de los dos es un ejemplo a seguir. En cambio, lo que resulta de interés es lo que hace Dios con cada uno. Al que ha desobedecido desde la banalidad, la condena eterna. A aquel que ha deseado tanto el reconocimiento del padre (de Dios), tanto que ha cometido un crimen imperdonable, una sanción que le permita construir el mundo. Es la descendencia de Caín la que crea las ciudades, la que maneja los metales, la que hará las artes. Somos nosotros. Y la política es la evidencia del valle de sombras en el que hemos aterrizado. No es la conciencia de la luz la que nos hará libres, es su descubrimiento y su construcción en medio de la oscuridad.

En *El demonio de la perversidad*[55] Edgar Allan Poe une demonio/fantasma/conciencia. Toda la historia del sentido es la historia del fundamento de un crimen, de su sentido. La historia de la cultura enseña que los puntos de origen son decisivos, no solo porque allí se ordena lo que luego será el mundo, sino además porque en ese instante debe resolverse la primera gran contradicción que emerge de la idea de creación.

Toda creación requiere un principio de legitimidad. Ese principio nos dice: vale la pena que lo creado exista, debes saber siempre que lo creado está justificado. De no ser así, todo fundamento y todo ímpetu se desvanece. Pero lo creado es áspero, nos regala algunas postales de belleza y perfección, pero en general es un lugar hostil y profundamente ajeno. Si el mundo nos perteneciera, no sería tan hostil. Hemos de considerar que somos extranjeros, que nuestra existencia carece de sentido. Pero nuevamente, ante este estímulo arrebatador e insultante, nos ponemos de pie y gritamos en su contra: el mundo es bueno, solo se ha contaminado con el mal. Es ese lugar donde surge el problema de la teodicea: si Dios es perfecto y ha creado el mundo, ¿por qué el mundo es imperfecto? Toda cultura debe resolver este problema o algo semejante. Toda civilización debe hacer la cuadratura del círculo en este territorio.

Hemos dicho que Occidente tiene una tradición que comienza con la cobarde traición del hijo creado al padre creador, que lo sanciona. Es Adán frente a Dios. Adán no solo lo traiciona, también rehúye de presentarse frente a Dios, sabe de su falta y no quiere hacerse responsable. La historia de esta estirpe (ya lo dijimos y por cierto todos lo sabemos) continúa con uno de los hijos del Adán asesinando a su hermano. Es Caín contra Abel. Y Caín, como su padre, también busca escabullirse de su acto. En este caso directamente miente, pero en realidad su padre también había intentado soslayar la verdad de su falta. En Génesis 4:9 Dios aborda a Caín. Es el mismo Dios que había hablado con Adán, también para recriminarlo y sancionarlo:

> Y Jehová dijo a Caín: ¿Dónde está Abel tu hermano? Y él respondió: No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano? Y él le dijo: ¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando labres la tierra, no te volverá a dar su fuerza; errante y extranjero serás en la tierra. Y dijo Caín a Jehová: Grande es mi castigo para ser soportado. He aquí me echas hoy de la tierra, y de tu presencia me esconderé, y seré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me hallare, me matará. Y le respondió Jehová: Ciertamente cualquiera que matare a Caín,

siete veces será castigado. Entonces Jehová puso señal en Caín, para que no lo matase cualquiera que le hallara. [56]

La obsesión de Occidente ha sido la luz, la verdad. Al padre se le ha traicionado, al hermano se le ha matado, al Dios hecho carne (Cristo) se le ha traicionado y asesinado a la vez; pero todo ello existió porque no comprendíamos la verdad, no supimos leer el mensaje, no lo hicimos parte de nosotros. El horizonte de salvación radica en el gesto verdadero, en la historia verdadera, en la razón verdadera, en la verdad comprendida con el trabajo humano, no revelada por el padre traicionado. Y allí surgió el iluminismo. Todo debe ser iluminado. En la oscuridad reside una verdad, dentro de ella, opuesta a ella. Debe ser desentrañada, respetada, multiplicada; y entonces su luz nos rescatará. Y ocurrirá porque su poder está cuestionado, está sometido a una maraña que impide su imperio, pero la luz es más fuerte porque está en el principio y es además el principio. Dios está antes del principio y lo primero que hace es luz.

La cultura judeocristiana se obsesiona con la luz y, derivado de ello, con la claridad y la blanquitud. Es una matriz cultural muy intensa que fundamenta incluso la discriminación racial. Hay autores doctrinarios en el cristianismo que plantean que Abel era blanco y Caín negro. Anne Catherine Emmerich fue una mística católica que señaló que las razas más nobles son siempre de color más claro y que solo se fueron oscureciendo quienes heredaron la marca de Caín. Y es que la negritud sería la prolongación de la marca de Caín a todo el cuerpo por las conductas permanentemente inapropiadas y corruptas de la estirpe maldita de Caín.

En Estados Unidos los grupos baptistas y pentecostales propiciaron la extensión de este argumento racista. De hecho, los baptistas del sur referían a la maldición y la marca de Caín como un fundamento de la esclavitud. Incluso aspectos de la teología fueron modificados para separar a blancos y negros de distintas maneras.

Mohamed Alí fue entrevistado por la BBC en 1971. En esa entrevista Alí realiza un largo soliloquio, casi un monólogo propio de las comedias, con una crítica social extraordinaria sobre lo blanco y lo negro. Cuenta una historia de él hablando con su madre sobre las cosas blancas.

> Mamá, ¿por qué todo es blanco? ¿Por qué Jesús es blanco y tiene los ojos azules? ¿Por qué en la última cena todos son blancos? ¿Por qué los ángeles son blancos? María también es blanca. Y cuando vayamos a morir ¿iremos al cielo madre? Mi madre me dijo que por supuesto, que iremos al cielo. Y le dije: entonces, ¿qué pasa con los ángeles negros? Ya sabes, porque los ángeles blancos están en el cielo y los ángeles negros están en sus cocinas haciendo leche y miel... Siempre fui muy curioso. Y siempre me pregunté por qué hay que morir para ir al cielo. ¿Por qué no podía tener automóviles y casas y mucho dinero ahora mismo? ¿Por qué tengo que esperar morir para tener leche y miel? Y le dije a mi mamá, "no me gusta la leche y miel, yo quiero estofado y también leche con miel..." Y me preguntaba por qué Tarzán era el rey de la jungla en África y era blanco. Un hombre blanco con un pañal en África aullando: "¡ah, ah, ah, ah!". Y ahí estaba, en la selva, atacando africanos y sujetando las mandíbulas de los leones y siendo capaz de hablar con los animales. Y los africanos que llevan siglos allí no pueden hablar con los animales. Es muy sorprendente. Y era el rey, un rey blanco en pañales. Y me pregunto "¿por qué Miss América siempre ha sido blanca con todas las mujeres bellas hermosas que hay en Estados

> Unidos, de distintos colores, con sus bellas siluetas? Y la Miss Mundo siempre es blanca. Y la Miss Universo también es blanca. Y también los objetos deseados que se compran. ¿Cuál es el porqué de los puros de la Casa Blanca, la sopa de cisne blanco, el jabón Rey Blanco? Y la torta de ángel es blanca, pero la torta del diablo es de chocolate. Siempre me preguntaba cómo hasta el Presidente vivía en una Casa Blanca. Absolutamente todo es blanco, Santa Claus es blanco. Y ¿Por qué todo lo malo es negro? El patito feo es el pato negro, el gato negro es el que atrae a la mala suerte, si te llega una carta de amenaza la llamamos un "blackmail" (correo negro). Siempre me llamó la atención eso. Y percibía que algo estaba mal. Y cuando estaba en Roma y gané la medalla olímpica a mi lado (en segundo y tercer lugar) tenía a un ruso y un polaco... ¿Polonia también es comunista o no? Sí, claro, entonces me sentía muy importante con esa música y creía que era un gran campeón. Era el gran campeón de América. Cogí mi medalla y me fui al centro, para almorzar. En ese tiempo no estaba aceptado que un negro comiera en el centro de la ciudad, pero fui. Era el campeón. Me senté y pedí una taza de café y un *hot dog*. Me respondieron que no servían a negros.[57]

Alí, el gran campeón, tenía una medalla, un trofeo que lo hacía grande, importante, mundialmente poderoso. Estados Unidos aceptaba la medalla, la sumaba en su disputa por ser el país más exitoso en las olimpíadas, era una más en el medallero olímpico, con orgullo. Estados Unidos aceptaba la medalla, pero no aceptaba a Alí, a su forjador, a su portador. ¿Por qué? Porque aceptar a Alí requería una discusión sobre el fundamento. Y ante ello se refugiaron en la conducta habitual, en la norma habitual, en la discriminación habitual. Ante la evidencia de negros exitosos, ante los músicos extraordinarios, ante los deportistas increíbles, ante los intelectuales y académicos afrodescendientes, ante el talento de los oprimidos; solo quedaba la evasión, la anulación del autoexamen.

El mundo blanco debía salir de la evaluación del fundamento para sostener sus débiles razones. Había que concentrarse en la conducta apropiada, en que la vida siguiera como estaba, del mismo modo. La mecanización de la conducta es siempre la muerte del fundamento. Y es que estos, los fundamentos, son un obstáculo, plantean el abismo existencial, te sitúan en un territorio desconocido y misterioso.

En Estados Unidos se fue forjando la democracia representativa y muchos de los fundamentos de la democracia moderna nacen en el glorioso período de independencia. Sin embargo, la configuración de la Constitución Política de Estados Unidos de 1787 mostró, desde el principio, la ausencia de toda discusión sobre los fundamentos de la vida social, sobre los derechos para vivir en sociedad y sobre el significado último de la ciudadanía. No en vano, tan amplio era el concepto, que con esa admirada Constitución Política se pudo operar, sin obstáculo, bajo un régimen de esclavitud legítima o de discriminación no combatida.

Imaginar a los negros hechos de la mancha del pecado es la señal que nos indica un camino, una pulsión occidental. No podemos con nuestros crímenes, no los aceptamos, no podemos habitar en el misterio porque es oscuro y no podemos estar en la oscuridad pues allí habita la falta. Debemos omitir nuestros pecados, escapar de todo fundamento. El Pato Donald no tendrá hijos, sino sobrinos. Se hará cargo de la falta de otro, de su hermano (¿muerto? ¿irresponsable? ¿asesinado por él?). He ahí la moral, se nos dice, el lugar del bien sin obligación. Por el otro lado, quien asume la pesadez de la

existencia, se enfrenta al mal. En don Giovanni la estatua del comendador se levantará de su lugar, pues el muerto ha de ir a sancionar a don Juan por haber violado a la hija del comendador y asesinado a éste. Occidente no es el don Juan que se enfrenta a su sanción, a su destino, que valientemente honra su crimen. Occidente ejecuta el camino de Caín: mata y miente. ¿Quiere expiar su pecado? Por supuesto, en la acumulación de poder puede expiarlo. ¿Y qué es el poder? Estar por encima del bien y el mal. Y he ahí la política, por encima del bien y el mal; he ahí el arte, por encima del bien y el mal; he ahí la ciencia, por encima del bien y el mal. La creación es siempre destrucción. He ahí la conciencia de Occidente. Hermann Hesse nos entrega en *Demian* una figura heráldica en la casa de Sinclair. Se trata de un gavilán dorado que aparece de un huevo. Demian le apunta en una hoja su interpretación de la figura: "El pájaro rompe el cascarón. El cascarón es el mundo. Quien quiera nacer tiene que destruir el mundo. El pájaro vuela hacia Dios. El dios se llama Abraxas"[58]. Abraxas es una divinidad que adoraron los basilideanos (y que consideraban creador del mundo), secta gnóstica de la Antigüedad. Se trata de un dios que representa tanto el bien como el mal. Hermann Hesse usará este dios para referir a la unidad de la divinidad con lo infernal. Pero Hesse irá más lejos: el verdadero individuo es aquel que se encuentra preparado para todo, para un destino incierto que reclama nuestra presencia y que debemos seguir.

La contradicción puede ser pensada, pero no observada. El creciente empirismo de Occidente termina con toda contradicción posible, la convierte en inconstitucional, la proscribe. Occidente se debate sin saber cuál es el destino que lo llama: ¿convertirse en el padre creador, bondadoso y castigador? ¿Convertirse en el Adán previo a la caída y, al fin, no caer? ¿Convertirse en Caín y buscar el poder con la osadía y la mentira?

El crimen que Occidente busca expiar es el error, la falsedad. Y afana por conquistar la verdad. Y en ese camino abraza el positivismo (episteme virtuosa en muchos aspectos) que se convierte, de reducción en reducción, en la promesa de una sombra. La verdad es transformada en verificación, ésta se convierte en falsación y de pronto todo es indistinto, todo vale. Occidente debía salir del error y arriba a un lugar peor que el error, la confusión, una sopa que ya no es primigenia, una sopa desde donde no nace el mundo, una viscosa nada. Ya sumido en la sombra, Occidente se encuentra con su siguiente problema: el misterio. El horror ante lo insondable, ante las profundidades de lo desconocido. El miedo a la oscuridad domina occidente. Si acaso es necesario banalizar la realidad para borrar con ello la oscuridad, sencillamente eso se hará.

Quizás Occidente no buscaba la verdad, quizás solo quiso escapar de la oscuridad.

Y así es que hubo que partir de nuevo. Preguntarse por la verdad, preguntarse por la luz, preguntarse por la razón.

¿Qué es la verdad? Las palabras están, al principio, vacías. Hay una historia interna en ellas, dominada por su experiencia externa, que las otorga pleno sentido. Francis Bacon[59] planteaba que la caída humana, la sanción del paraíso, sumía nuestros ojos en las tinieblas, que no éramos capaces de conocer la verdad. Es la caverna de Platón, pero como resultado de un castigo, ya no de una promesa. Y cuando Dios nos mandó a trabajar, nos dijo que ese era el lastimoso camino de nuestro futuro, podemos comprender (piensa Bacon) que la forma de volver a tener ojos, de volver a ver, de sacar las tinieblas de nuestra vista; es el trabajo, el descubrimiento cotidiano, el grano de arena que, sin revelación alguna, llena los días de los científicos y filósofos en busca

de saber un poco más o de ser capaz de eliminar aquello que está erróneo. Lentamente, como hormigas, daríamos vista nuestros ojos, generaríamos el nuevo órgano capaz de capturar la verdad.

Pero la historia de la verdad ha sido más confusa en la época moderna. La confianza en la razón y la confianza en los hechos vivieron divorciadas en origen. El saber técnico y el saber científico también se mantuvieron autónomos por mucho tiempo. Las matemáticas y la ciencia estuvieron también separadas. Las humanidades y las ciencias (las dos culturas de Snow) han mostrado amplias dificultades para encontrar convergencias, todavía hoy. ¿El problema se ha ido extinguiendo? Así es, pero a costa del objetivo último. El ingreso de toda clase de relativismos en los espacios académicos y la "tolerancia" a cualquier forma de conocimiento como parte de la academia redunda en la extinción del problema. Otto (dice el chiste) llega a su casa y un hombre está abrazado a su esposa en el sofá, besándose. Otto se molesta y decide que eso debe terminar ahí para lo cual decide vender el sofá. Ese es el chiste, que se burla mediante los nombres de los alemanes (al menos en mi país) por alguna razón que desconozco. Lo cierto es que la solución epistémica del presente más parece una mera eliminación del problema y la desviación de sus complejidades a un asunto secundario e irrelevante: la academia como un espacio de diversidad y apertura epistémica. Como el imperio de la confusión es el único imperio que parece crecer, me siento compelido a señalar que mi discurso epistémico no defiende alguna de las formas de epistemología vigentes hoy como la única pensable. Pienso que la obligación de cualquier perspectiva científica es tener una epistemología de base, construirla, problematizarla y relacionarla con las existentes, ya sea como polémica o como articulación. Tampoco me parece que le demos estatus epistemológico a cualquier modificación conceptual. Un académico alguna vez decía que cambiar el concepto de "juventud" por "juventudes" era un cambio epistemológico. Fue en un discurso de fin de año, era autoridad. Luego habló de los programas de investigación de Kuhn. Mis alumnos me miraron y se reían de la confusión de la autoridad académica (yo les había dado clases de epistemología). Más allá de que un error lo comete cualquiera, por supuesto es problemático ese afán de ver problemas epistemológicos donde no los hay y no conocer los verdaderos problemas epistemológicos (demarcación, carga teórica de los hechos, por ejemplo).

La verdad del positivismo estaba en la prolijidad del lenguaje descriptivo y en la capacidad verificadora mediante los hechos. La filosofía sería depuradora de errores de lenguaje (Wittgenstein[60]) y el proceso inductivo haría lo demás (Círculo de Viena) para llegar a la verificación y confirmación. Pero ya Russell había instalado un problema epistémico grande: el problema de la inducción[61]. "Todos los cisnes son blancos" solo señala que todos los cisnes de los que tienes conocimiento directo o indirecto son blancos, pero no significa que sean todos blancos. La inducción no termina nunca en un conocimiento cierto. Ese vacío epistémico ha sido muy problemático. Luego los probabilistas (y los cuánticos, probabilistas entre probabilistas) apostaron por la irrelevancia de la búsqueda de la verdad. Bastaba con saber la probabilidad de algo. No es cierto que si me arrojo contra un muro nunca podrá cruzarlo. Es solo que quizás pueda cruzarlo luego de una cantidad de intentos asombrosos porque la probabilidad es 1 en un sextillón. Esto lo calculó Sophia Gad-Nasr, una cosmóloga activa en redes sociales, en 2018, publicándolo en un hilo de Twitter[62]. Un muro es una barrera de energía que es más intensa que un electrón, por lo que normalmente estos chocarán,

pero también puede ocurrir que un electrón la cruce. La experta calculó una persona de 70 kilos con una pared de 10 centímetros de espesor con una velocidad de 4 metros por segundo. Como arrojarse a la pared un sextillón de veces es también improbable, todo se anula. Pero ahí queda, la verdad probabilística. Hay mucha gente que considera que esto es hacer trampa, Einstein para comenzar. Pero nada, los probabilistas han proliferado y al parecer hay un cierto morbo en saber que cosas imposibles son probables.

En respuesta al positivismo surgió la teoría crítica desde las ciencias sociales. La famosa Escuela de Frankfurt es su centro. La teoría crítica busca un objetivo: la emancipación del ser humano. Y he allí su verdad. Sugiere cuestionar el modelo cartesiano que supone la distinción de sujeto y objeto. Su desarrollo va a buscar también la construcción de metodologías de investigación capaz de interactuar fuertemente con la teoría, como el estudio de Adorno sobre el autoritarismo[63].

Hubo otros cuestionamientos al positivismo. Uno interno es el de Popper y más alejados del positivismo encontraremos a Kuhn y Lakatos[64]. Muchísimo más lejos estará Feyerabend[65] con su anarquismo metodológico. En ese camino el concepto de verdad fue reemplazado, alivianado y finalmente declarado concepto non grato. Era el amigo que arruinaba la fiesta. Pero claro, luego de sacar de escena a la verdad, ya ni siquiera hubo fiesta.

La época moderna fundamentaba su existencia en la idea de una razón capaz de producir un mundo mejor: la educación, los valores democráticos, la igualdad, la libertad, la fraternidad, la defensa de los derechos humanos. Era la ilustración, el iluminismo, las luces.

Pero toda palabra es un barco y hay quienes bien saben convertirse en el timón. La operación capitalista, esto es, el funcionamiento sistémico del capitalismo, ha tenido la capacidad de alterar las rutas de la razón moderna. Max Weber clasificaba los tipos de racionalidad en dos: con arreglo a fines y a valores[66]. El capitalismo, descansando (como descansa) en un fundamento mecánico (diría Weber) no necesita más a los valores desde cierto punto de la historia. Es mera operación. Habermas llamará a este proceso la colonización del mundo de la vida[67], esto es, el aumento de la incidencia de la razón instrumental. Esta es la denuncia de origen de la escuela de Frankfurt: la razón se ha tornado una entidad unidimensional, la razón se ha convertido en control, en manipulación. La razón se ha traicionado:

> La Ilustración (...) ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.[68]
>
> Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos.[69]

El todo ha sido derrotado por una parte. La mera operación, que carece de escena, que carece de fundamento, incomprensible al ojo humano, inasible para la sociedad, la mera operación, esa función que nace de nuestros diseños; de pronto adquiere una inercia y

una fortaleza insólita que se torna el espectáculo de su propia capacidad productiva, de su propia inevitabilidad. ¿La verdad? Es fácilmente reemplazable por el espectáculo del diseño, de la perfección de la maquinaria. La NASA comprendió tempranamente que la estética de sus naves era parte de su posible éxito, que el blanco prolijo y perfecto sería el camino de su legitimación.

Pero la NASA no comprendió que ella era otra víctima de un proceso gigantesco y alocado donde la razón era convertida en herramienta para conquistar objetivos, no deliberación, no autonomía, no libertad, no emancipación. La grandeza de la humanidad se definía en objetivos. Occidente cerró los ojos a la reflexión más profunda.

No vio a Nietzsche

No vio a Dostoievski, a aquel que señaló que es preciso no arruinar la vida por ningún fin.

Deseamos deshacernos del misterio, de la dualidad. Y ella nos persigue. Mersault, el extranjero de Camus, debe ser olvidado por ese Occidente que es un tribunal cuya prensa ha decidido castigar a dos criminales por la conveniencia de la transmisión.

No podemos vivir con una contradicción. El bien es el feroz héroe de una historia estúpida (y el cine es su formulación ideológica más exitosa). La cultura judeocristiana olvida las complejidades de un mundo dual, persigue en la Edad Media toda herejía que reflexionara sobre el mal y elimina del mapa a los templarios, sacerdotes y guerreros a la vez. Termina con la congregación, luego quema sus líderes, luego intenta que el tema no vuelva a aparecer, finalmente el tema se convierte en un éxito masivo, presta el Vaticano para hacer películas sobre los templarios y termina señalando que nunca fueron sancionados. Asunto resuelto.

Habitamos en la ferocidad del bien.

La cultura de la cancelación se desenvuelve con fuerza. Una moralina que no nace en las ancianas religiosas que habitan fuera del mundo, en una casa que es su claustro; no, se trata de una moralina que nace en personas perfectamente conectadas al mundo, jóvenes, que liberan los criterios para casi todo, pero que donde encuentran un asunto que vulnera una estructura de valores armada a partir de unos conceptos intelectuales, entonces deciden que la respuesta es “cancelar”, concepto que refiere a un ostracismo dentro de la sociedad, a restarle validez a la voz de alguien y eventualmente dejarlo fuera del espacio público.

¿Por qué acontece esta orientación facilista al bien? Porque en medio de la crisis de legitimidad, se confunde a ésta con la acción bondadosa, con el comentario bien intencionado. El complejo fenómeno de la legitimidad se intenta articular bajo el ideal del santo religioso: alguien tan bueno que no tiene posibilidad de ser acusado.

Pero el bien tiene poco que ver con la legitimidad. Y es que no solo los gobiernos pueden ser legítimos, sino además los proyectos civilizatorios. Y la primera condición es que el proyecto tenga sentido. ¿Puede entonces un mundo meramente operacional ser legítimo? Algunos piensan que los resultados hacen la legitimidad. Es un error. Uno grave. La operación no produce sentido. Sin embargos, los abogados de la operación, los defensores de la máquina que todo el día ha de funcionar, temen el sentido. Y es que el sentido puede frenar la operación, pues aquel objeta, establece límites, duda, inquiere. En resumen, es un fastidio. Y con conciencia o sin ella, los adláteres de la operación luchan cada día por acorralar al sentido, por hacerlo inerme.

La ruta de Occidente es compleja, conmovedora, profunda y hermosa. Occidente

no solo ha sido una civilización, sino también un desafío y una esperanza. Y su arma, la más profunda de sus armas, la más poderosa, la más hermosa, es la crítica, el juicio. Todo ello en la búsqueda de la verdad. Pero el Occidente reblandecido, que teme a la sombra, que teme al abismo existencial, confunde una civilización con un hotel limpio y ordenado.

"Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón"; dice Weber que dice Goethe[70]. Doblemente falsos, los modernos olvidaron su principio civilizatorio, o nunca lo comprendieron. Y duplicaron la apuesta para convertirse en banales y pretenciosos. La falsedad se vuelve ligera, liviana y grácil. La falsedad tiene la elegancia breve de la verdad. Occidente ha reinventado la verdad, convirtiéndola en espectáculo, en información sin sentido, en una crítica al poder sin propuesta de reemplazo.

Dante visitó el infierno para luego salir de él. Orfeo hizo lo propio. Nosotros nos empeñamos en no visitarlo. Pero un día nos levantamos y el infierno está en el mundo, en nuestro país, en nuestra ciudad, en mi vecino, en mi casa, en mí. Un día nos levantamos y el Presidente de la nación más poderosa debe decidir si mata a quinientas personas en un avión secuestrado para evitar un posible incidente mayor. Y debe decidirlo pronto. Tres aviones ya han atacado, sería éste el cuarto. ¿Qué debe hacer? ¿Qué es el bien? ¿Y si lo hace, qué pasa? ¿O si lo hace con prolijidad, si ataca el avión, pero crea una historia que cubra el crimen? ¿Si cuenta una historia heroica y hermosa, trágica pero digna, que conmueve los corazones de mundo? ¿Y si luego surge una película a partir de esta historia? ¿Qué pasa si se convierte ese vuelo en un símbolo de heroísmo ciudadano, no un acto de la fuerza del Estado? ¿Qué pasará si el mundo conoce el acto heroico de quienes viajan en el avión (sea o no cierto), de quienes luchan por su patria, de quienes luchan por su civilización, de quienes por sus hijos y sus nietos se rebelan ante los miserables terroristas musulmanes? ¿Qué diría el mundo si héroes anónimos de la sociedad norteamericana atacan la cabina hasta hacer caer el avión y con ello prevenir la muerte de más gente o la siguiente humillación de su nación? ¿Qué pasa si los suicidas musulmanes son vencidos por suicidas occidentales? Es posible hacer el mal y ocultarlo en forma de bien. ¿Por qué? Porque hemos erradicado la oscuridad o, mejor dicho, la hemos proscrito sin haberla erradicado. Ha sido vencida.

Hoy la velocidad de la sombra se intensifica. Occidente se enfrenta a la oscuridad, pero la mira de soslayo, sin muchas ganas de reconocer el abismo al que se enfrenta. El resultado son dos tipos de líderes: los adanistas, que niegan el mal y creen que el progreso es buena conducta; y los pragmáticos, para quienes ninguna pregunta ética es apropiada. Los primeros se convierten en símbolos inútiles, en gobiernos semánticos; los segundos se tornan líderes sin proceso, gestores de seis datos claves con los que recorrerán la historia, simplificando el acto de gobernar hasta convertirlo en una mera operación.

Capítulo 5
La globalización

El último recurso de Occidente había sido defender sus valores y fundamentos con su dinero. Había renunciado a la razón y tenía serias dudas de qué hacer con la fuerza (o cómo hacerlo). En un gesto astuto, eludiendo el problema existencial, Occidente puso en medio de la razón y la fuerza la silenciosa eficacia del dinero. El orden internacional sería pacífico no por una guerra fría ni por la convicción política en favor de la paz. El orden mundial sería pacífico porque la guerra sería demasiado cara, no ya en el coste de las armas, sino en el impacto de quedar aislado. El comercio crearía un nuevo mundo, un mundo perfecto y pacífico, rico y multicultural. Sería tal que si un país que se saliera del marco general definido como correcto por Occidente, sería represaliado. Y lo serían sus elites. Desgastado, dicho país renunciaría a la osadía de buscar una posición preferente en el orden mundial. Esta forma de generación de la paz se basa en aumentar el costo de transacción de la impugnación del orden. Es una teoría que se utiliza mucho en prevención del delito, aun cuando sus resultados son ambiguos. La idea es que si le aumentas el costo de delinquir a alguien, entonces no lo hará. Para los evasores del pago del transporte público se instalan supervisores y se definen multas. Con ello, se disuade la conducta indeseada. Habrá que decir que hay suficiente evidencia de dos cosas al respecto: mientras los supervisores están activos y en muchos lugares, aumenta la cantidad de personas dispuestas a pagar el transporte público (baja la evasión), pero inmediatamente que retiras los supervisores, sube la evasión. ¿Significa que la única solución es que haya supervisores y vigilantes? La verdad no. En muchos países no se requiere supervisión para que el grueso de la población pague. Y muchas veces, un mismo país donde la evasión ha sido reducida, ve incrementar el fenómeno de manera sistemática y a veces explosiva. ¿Qué hay detrás? El fenómeno central radica en la legitimidad del orden, en saber que se juega un juego común, en el hecho de que tenga sentido dicho juego común.

Supongamos que la coacción económica puede conservar la paz mundial. Pero ¿qué paz es esta? Una persona que desea matar a otra, pero no lo hace porque esa persona produce dinero que le resulta necesario, ¿es un triunfo de la paz? ¿O es un triunfo del dinero? ¿Y qué ocurrirá cuando falle el dinero, qué pasará entonces con la paz?

La idea de que el dinero estructure toda la realidad social y política, su omnipresencia, ha sido descrita por Rodrigo Baño como una gran farsa. El único valor real es el dinero, pero la vida social intenta aparentar de modo constante que hay algo superior. Sin embargo, la medida de todas las cosas reside en el valor único y unidimensional del dinero. Por eso Baño señala nuestra época como la 'era de la farsa'[71]. Bajo este prisma el concepto de globalización se aparece en muchas ocasiones como la simple descripción y a ratos como la justificación del flujo desregulado de capitales en el sistema financiero. Había un concepto, mientras tanto, que llenaba un vacío de sentido para esa extraña realidad de grandes velocidades en el movimiento del capital.

Fue una astucia (no una astucia de la historia, solo una astucia).

Esta astucia tenía un nombre que se convirtió en pilar del proceso civilizatorio: globalización. La tecnología había convertido el mundo en un pañuelo, los acuerdos en la órbita institucionalista del liberalismo construían un marco político común, los crecientes acuerdos comerciales y la expansión financiera hicieron el resto. El mundo no era solo dinámico: era un sistema en movimiento perpetuo cuya velocidad solo podía crecer. La sociedad global empezaba a compartir valores globales. Y no solo valores, sino además conductas, costumbres, sueños y afinidades. Los niños de Colombia se convertían en aficionados al Chelsea de la liga inglesa, cuyos jugadores son mayoritariamente ciudadanos de otros países y cuyo propietario es un magnate ruso (que luego hubo de ser sancionado por ser ruso y por haber invadido Ucrania, no él, sino el Presidente de su país de origen). Esta sensación de un triunfo cultural por ver fructificar las tiendas de Starbucks por todo el mundo permeó las mentes y generó una confianza ilimitada en el futuro. No son pocos los índices académicos que miden la globalización cultural por la presencia de tiendas emblemáticas de Estados Unidos: McDonald's y Starbucks, por ejemplo, tiendas del neofordismo de la cocina. El café en Starbucks, las cadenas de hamburguesas, las películas de Hollywood, el poderoso dólar, parecían simples emanaciones del concepto de "libertad", del triunfo de la economía de mercado y sus valores, de la convicción absoluta en el fin del proceso de discusión ideológica y el inicio de una entrañable certeza. Occidente no solo era la vanguardia, no solo era el universal avanzando por la historia hacia su victoria final: Occidente era el vencedor.

Menos de diez años duró la certeza.

Cuatro aviones secuestrados y un puñado de suicidas organizados demolieron la certeza de unos valores universales. La última versión del Dios judeocristiano expresó su malestar una y otra vez, con un clímax estremecedor y bajo la égida del espectáculo televisivo con estética cinematográfica. Occidente podía ser la forma, pero no el contenido. Temblaron los universales. Europa corría el riesgo de pasar de fundamento a museo.

Los enemigos malvados concentran siempre la atención. Nos hacen sentir más puros. Nuestro riesgo se justifica y se enaltece. Los problemas de fondo suelen quedar silenciados. Se ha despertado un monstruo y amenaza nuestro mundo. Todo acto queda justificado cuando ese amanecer aparece sin sol. A veces hay un nombre para ello: la guerra contra el terrorismo, la guerra contra el comunismo, alguna guerra contra tantos y tan malvados que solo saben alterar la buena vida previsible de nuestra fortuna. Pero detrás de los enemigos malvados estamos nosotros. A veces porque algo de ellos somos, pero sobre todo porque su existencia solo vale en la medida que ellos han sido posibles. No existe el "loco absoluto". Todo desquiciado necesita superar fronteras cotidianas y recibir los mensajes que le aportan el alimento de su enajenación. O peor. Todo desquiciado puede ser simplemente alguien que, a fuerza de distanciamiento, ha dejado de ser competente para comunicarse con nosotros o alguien que se enfrente al problema de que su oponente (nosotros) ya no somos competentes para comunicarle nada importante. Lo cierto es que detrás de los incidentes (un atentado, una guerra) se mueve lentamente y reptando la gran energía de la historia, de sus procesos, de sus terremotos, de sus fallas geológicas, de sus volcanes, de sus aceleraciones de partículas, de su materia oscura que otorga un orden al universo desde la invisibilidad.

Los enemigos malvados de Occidente son solo el nombre y el síntoma del propio proceso de nuestra civilización. No fueron otros los que rechazaron el corazón del proyecto. Si el lenguaje fue la base del razonamiento, la fuerza de la convicción, pasó a ser la efímera constancia de la contingencia. Justo cuando las verdades parecían ser tan claras como el agua, nos arrojamos al relativismo unos, al monetarismo los otros. El fundamento se tornó silencio.

Pensar en que el aumento de las interacciones basadas en intereses recíprocos constituye una garantía de recato en la conducta ha demostrado ser una tesis excesivamente optimista. Salirse del marco dibujado por Occidente efectivamente tiene muchos costos, pero puede tener un suculento botín. Interpretar los agentes internacionales como si fueran jugadores en un escenario predibujado con respuestas obvias, parece ser un error de grandes proporciones. Por supuesto, nunca hay que descartarlo en política, es posible que todos los errores de interpretación no sean tal. Quienes mejor manejan el poder bien pueden declararse erróneos en sus análisis porque les importa más salvaguardar sus intereses. La conducta opuesta, esto es, la defensa a ultranza de haber estado en lo correcto, es una desviación academicista de personas que no entienden donde se juega el partido de nuestro tiempo.

La globalización es asimétrica, es decir, que es mucho más intensa en lo económico que en lo político. Y además la globalización es mucho más intensa en la homogeneización económica que en la cultural. Estas dos condiciones determinan que los análisis y decisiones en torno a ella son, habitualmente, centrados en la cuestión económica y comercial.

Para tener alguna idea de la naturaleza de los planteamientos realizados sobre la globalización en los principales académicos que han dominado este debate, resumiremos ahora algunos de los postulados.

Hay un cierto conjunto de teóricos, analistas o intelectuales que son pro-globalización. De alguna manera quienes tienen esa postura han configurado una escuela, que se concentra naturalmente en las virtudes del proceso más que en la naturaleza del fenómeno. Estos autores establecen que la globalización es un fenómeno real, que está ocurriendo a gran intensidad y que es positivo. Las principales discusiones académicas sobre la globalización se producen en la década de los noventa. La razón es simple: para críticos y defensores, la globalización es también un hecho político y no solo un fenómeno de aumento de interacciones globales. La expansión del capitalismo disolviendo las fronteras, fue entonces el principal significado, a veces explícito y a veces implícito, de la globalización.

Hay otras teorías más sofisticadas. Que sea más sofisticada una teoría no significa que sea más cierta, pero implica una mayor articulación conceptual con miras a la acción heurística explicativa, asunto que en rigor es para lo que existen las teorías. A este respecto vale la pena señalar la teoría del sistema de mundo de Immanuel Wallerstein, donde la globalización no aparece como un fenómeno nuevo, sino que estaría cumpliendo ya casi 500 años de antigüedad. En la mirada de este sociólogo la globalización ha avanzado con importantes aumentos de aceleración, pero considera que no hay un cambio sustancial. O mejor dicho, sí hay un cambio sustancial, pero es extraordinariamente distinto al que se presenta, de hecho es su opuesto. Lo que se presenta como crisis del socialismo, Wallerstein lo leerá como crisis del liberalismo. Y es que Wallerstein señala, en los años noventa, que la caída de la Unión Soviética no debe

leerse solo como la caída del socialismo, sino como la caída del orden mundial que es propio del liberalismo. Su argumento es que el imperio soviético organizaba una periferia de manera funcional al orden liberal principal y que su caída es la fractura de todo el sistema mundo. Es en la misma época que la tesis triunfante era la opuesta: Hegel y compañía mediante, Fukuyama anunciaba el triunfo del reino celestial del capitalismo liberal occidental[72].

La liberalización del mundo suele asumirse como la occidentalización del mismo. Pero también hay críticas. Amartya Sen ha señalado que el proceso de globalización no debe ser interpretado como la expansión de Occidente y su cultura. Dice:

> Al rechazar el diagnóstico de la globalización como un fenómeno cuyo origen es la quintaesencia de Occidente, hay que sospechar no sólo de la retórica anti-occidental sino también de la xenofobia pro-occidental. Cierto: el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Industrial fueron grandes logros, y tuvieron su sede principal en Europa y, después, en Estados Unidos. Pero su desarrollo se basó en la experiencia del resto del mundo, que no se reduce a las estrechas fronteras de la civilización occidental. La civilización global es una herencia del mundo entero; y no sólo de un catálogo de culturas locales dispares. Cuando una matemática moderna de Boston invoca un algoritmo para resolver un complejo problema computacional, tal vez no sea consciente de que está celebrando al matemático árabe Muhammad ibn Musa Al-Jwarizmi, que vivió en la primera mitad del siglo IX. (La palabra algoritmo proviene del nombre Al-Jwarizmi). Existe una cadena de relaciones intelectuales que vinculan a las matemáticas y las ciencias occidentales con una serie de pensadores no occidentales, entre los cuales se halla Al-Jwarizmi. (El término álgebra proviene de su célebre tratado: Al-Jabr wa-l-Muqabala). Al-Jwarizmi, uno de tantos pensadores no occidentales cuyos trabajos influyeron en el Renacimiento europeo y, más tarde, en la Ilustración y la Revolución Industrial, merece el crédito por los logros asombrosos que ocurrieron en Europa y que europeizaron a Estados Unidos. La idea de un origen occidental inmaculado es pura fantasía.[73]

Es un momento incómodo, al menos para mí, el hacer referencia a esta cita. Amartya Sen es un gran autor y su trabajo es emblemático. Además, es un trabajo que no solo es objetivamente relevante, sino que es de mi gusto. Pero su argumento es (en el fondo) el mismo, pero al revés, de aquellos que homologan acríticamente el avance de la cultura occidental con la proyección de las grandes empresas de Estados Unidos de Norteamérica. Estas personas suelen considerar la particularidad de un poder contingente y una dinámica imperial (que existe) con el desarrollo de un proceso civilizatorio. Es decir, ven el resultado de una cultura (la obra llamada McDonald's) como una representación lineal de esa cultura. Esto es lo que hacen quienes banalizan, para elogiar, el proyecto globalizador. Pero, como decía, Sen está haciendo lo mismo: dado que todas o muchas de las culturas no occidentales han aportado a Occidente insumos para su desarrollo, realmente no existe algo así como Occidente.

Nadie que haya hecho un examen mínimamente meticuloso podría imaginar un origen de una civilización, cualquiera, como un origen inmaculado. Y eso vale para Occidente. Tiene razón Sen, pero no es un aporte esa afirmación porque es algo completamente lógico. De seguro hay personas que sí se imaginan orígenes inmaculados en su cultura, pero normalmente se trata de personas sumidas en una visión

relativamente sectaria o con cierto fanatismo religioso. El ejercicio que propongo es incorporar un nivel de análisis diferente. El análisis de una civilización es, ante todo, la comprensión de sus contenidos esenciales, aquellos que definen su camino.

Toda civilización es una propuesta cultural. Bajo determinadas condiciones ella pretende expandir su radio de influencia a toda una etnia, a todos los miembros de una religión, a toda la población de un territorio o a todo el mundo. Pero eso no depende de sus ambiciones, sino de su contenido cultural en específico. Pretender una validez universal significa hacer un proyecto universal. La civilización occidental es la única que ha pretendido que su diseño institucional y económico, que sus valores y normas generales; sea universal. ¿A veces ha ocupado la fuerza para imponer esas formas? Es indudable. Y no es un asunto menor pues, al hacerlo, cuestiona un elemento central de su proyecto: el uso de la razón como base de los procesos cambio social. Sin embargo, la comprensión de esas bases culturales debe realizarse con seriedad. Y es bien cierto que gran parte de los aportes en específico no han provenido de eso que llamamos Occidente. De hecho, gran parte del proceso que origina Occidente se da en el Medio Oriente, que no es Occidente y que es una de las zonas donde la occidentalización ha sido más dificultosa.

* La civilización occidental tiene fuentes que configuran su actualidad:
* La creación del concepto “logos” en la Grecia arcaica
* Un esfuerzo por comprender las dinámicas económicas bajo un prisma político (ya en Aristóteles, luego en el derecho romano, en Maquiavelo y los contractualistas).
* La concepción cosmopolita (es posible una ética válida para cualquier ciudadano, independiente de su “ciudad”). Esto está presente a Diógenes, luego es fundamental en la Revolución Cristiana y finalmente adquiere su nueva forma en la Revolución Francesa y su concepto de derechos concurrentes a cada persona por el hecho de ser humano.
* La dinámica de diferenciación y especialización creciente y legitimada de las distintas dimensiones culturales de la sociedad, hasta formar la tríada que surge en las tres críticas de Kant (Razón Pura, Razón Práctica, Juicio Estético).
* La convicción de la necesidad de expandir los horizontes del comercio y las finanzas a partir del dinero. La concepción abstracta del dinero, el capital, como un Gran Equivalente Universal, es la versión objetual y económica de lo que en política y derecho serán los Derechos Humanos.
* Las formas institucionales del Estado para la política y la empresa para la economía, fueron creaciones cruciales, también de desarrollo universal.

Se podría avanzar en el nivel de detalle y/o extender el listado. Hemos dicho anteriormente que es propio de Occidente el gesto de armonización entre elementos contrapuestos. La fusión en la ciencia del empirismo y el racionalismo; la unificación entre técnica, ciencia y matemáticas; la racionalización de la notación musical y la generación del temperamento; son algunos ejemplos de estos esfuerzos- Muchas culturas han hecho lo mismo. Pero es obsesión de Occidente incorporar todo en un mismo sistema de pensamiento y muchas veces en una misma estructura de organización funcional.

Esta es la razón por la que considero que las perspectivas del tipo: 1) llamamos

Occidente simplemente a una red de dominación de ciertos países desarrollados y poderosos sobre el resto del mundo, organizados fundamentalmente en la OTAN; o 2) llamamos Occidente al glorioso resultado de una civilización que ha logrado los más altos estándares de desarrollo de la historia; resulta, ambas, una obstrucción a la comprensión.

Occidente es un proyecto cuyos fundamentos pueden ser discutidos, pero que sin son aceptados, ello no implica asumir las modificaciones en su trayecto como relevantes y positivas (ni tampoco como necesariamente culposas). La complejidad del proceso es enorme. En la historia de la humanidad las culturas fueron generando procesos de diferenciación y complejidad importantes, sin embargo, ninguna civilización propició los niveles de complejidad a los que ha llegado Occidente. Cuando surgieron los primeros chamanes en una tribu, el proceso de diferenciación social y sus implicaciones culturales dio un salto: surgía una persona que construía un rol asociado a la gestión de poderes mágicos, interactuando con nuestras nociones de médico, sabio, sacerdote, mago, músico y poeta. Los actos poéticos surgen adivinatorios y están asociados a la música, que también se usa para curar, el conocimiento especializado de la tribu solo lo tiene el chamán, que cumple roles de orientación al resto y de interpretar la realidad en términos metafísicos (sacerdote). Esa diferenciación seminal muestra (y es solo un ejemplo) altísimos niveles de diferenciación. Los médicos son solo un fragmento de los científicos y las ciencias son muchas y se han separado de la sabiduría, rol que no se aproxima a una profesión, sino a una asignación honoraria no acreditable. Lo relevante del ejemplo es comprender cómo los procesos de racionalización condujeron a diversas rutas de diferenciación y cómo muchas de ellas llegaron a ser estructuraciones que alcanzaron rango sistémico, donde la operación interna permite grandes niveles de autonomía respecto al ambiente social.

En comparación con Occidente, ninguna otra civilización ha logrado mayor capacidad de universalización. Más allá de las pretensiones de tenerla, sus creaciones han logrado permear culturas muy distintas, a veces sin necesidad de ejercer acciones de conquista.

Para decirlo en simple. La crítica política a Occidente, en tanto un conjunto de países desarrollados que conducen la estrategia de la zona, es una crítica válida y que merece atención. No hay una estrategia común, normalmente Estados Unidos se coordina con algunos de los otros países de OTAN y buena parte de su diseño es conocido mediante hechos consumados con una Europa sin incidencia real. La mayor parte de esas estrategias políticas han debilitado el desarrollo de la cultura occidental en otros espacios. Medio Oriente era más occidentalizado hace 40 años (y también hace 20), Rusia era más occidentalizada con la Unión Soviética y probablemente también con el zarismo, lo mismo vale para América Latina que comienza a renegar del legado occidental. Los intereses políticos de los “administradores” de Occidente han hecho tambalear la incidencia cultural. Si esta problemática la trasladamos a los asuntos económicos, el escenario es abrumadoramente peor. El funcionamiento de la economía financiera y su hipertrofia, ya prácticamente imposible de modificar sin generar un desbarajuste mayor, es la conversión de una de las dimensiones más interesantes del desarrollo occidental en una trampa social y política. La penetración de la economía financiera divide a las sociedades entre quienes tienen un acceso barato al sistema financiero y quienes lo tienen caro. Dado que eso depende del riesgo, el sistema

financiero otorga mucho más dinero donde se desarrolla acumulación de capital y no donde se genera supervivencia. Este hecho, en una sociedad no financiarizada y que no centra su crecimiento en el consumo, no genera distorsiones graves. Pero si la forma de integración social más exitosa es el consumo, si ello te permite valer en la sociedad, si el aumento del consumo suele ir más allá del crecimiento del país; la necesidad del acceso al crédito privado es enorme. Una sociedad que depende del crédito para vivir está en dependencia del sistema financiero y de los bancos. En la medida en que más dimensiones de la vida social están mercantilizadas, el peso de las finanzas es mayor. El crecimiento de la deuda en Chile ha sido fundamental en las dinámicas de malestar social. Y es el acceso diferencial al crédito un factor que incide en las distorsiones en los mercados de vivienda, pues si grandes empresarios, con cientos de millones de dólares, invierten en viviendas para alquiler y terminan sus días con más de mil viviendas, es evidente que hay un problema. El aumento del costo de esas viviendas no se produjo realmente en un mercado que funciona razonablemente. Cuando el ejercicio de la actividad económica distorsiona las dinámicas sociales hasta el punto de vulnerar los principios organizativos de la sociedad y las bases valorativas de la civilización a la que pertenece, entonces ha dejado de ser un factor de desarrollo y se ha transformado en un elemento corrosivo.

La crítica cultural a Occidente es la más interesante. Y la menos fundamentada. Realizar el catastro de los abusos interminables, de la violencia inusitada de las conquistas occidentales y sus procesos de colonización; no dice nada de la construcción cultural de Occidente. Por un lado, porque todos los procesos de conquista en la historia, salvo excepciones, han contado con crueldad y sojuzgamiento. Las teorías poscoloniales tienden a ser más bien un mecanismo de denuncia y una compleja historización del daño y la miseria producida por los conquistadores. Una teoría, en rigor, debe ser más que eso. No un poco más, sino mucho más. La búsqueda de validar un concepto como el de hibridación para alejarse de las categorías occidentales (primer mundo versus el tercero, Occidente versus Oriente, por ejemplo) no parece representar un incremento explicativo relevante. Eso no implica juzgar de falso varios fundamentos de las teorías poscoloniales. No cabe duda de que Said consiguió comprender la articulación entre categorías intelectuales supuestamente asociadas a algún nivel de especialidad científica y un modo de representación asimétrico del valor entre culturas, una especie de retorno a la distinción entre civilización y barbarie.

La mirada poscolonial tiene valor. Es una investigación relevante para comprender la historia y los efectos políticos de las colonizaciones, particularmente las occidentales. Sin embargo, no es una teoría que aborde el tema central: la problemática contradicción entre una civilización que promueve un conjunto de valores asociados a la reivindicación del sentido de la experiencia humana y su imposibilidad de salir de la violencia seminal que ha de producir el nuevo orden. Occidente ha sido una búsqueda de resolver esta aporía. La esperanza meramente ética nunca fue viable ni se la pudo tomar realmente en serio, es decir imaginar un proceso civilizatorio sin violencia no fue una opción que desplegara su potencia con facilidad. Más bien, el momento donde se puede considerar más viable este camino fue el origen de la Ilustración. No obstante, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no provino de un proceso pacífico, sino todo lo contrario. Fue la lucha y la crueldad la puerta de su origen. Sin embargo, Occidente vuelve a reivindicar el esfuerzo. Y destruidas las monarquías

(supuestamente) de pronto nos encontraremos con el Ilustrado emperador, con Napoleón, donde las fuerzas de la razón están a merced de la construcción de un imperio.

Marx dijo que la violencia es la partera de la historia, queriendo señalar que es la que abre paso al nuevo orden. Cabe la incógnita, por supuesto, respecto a cuál es la posición de la violencia en la historia. Porque quizás estamos hablando de ser el útero de la historia, la zona de preparación. Occidente lucha contra la violencia política, sus valores son claros al respecto. Pero una teoría del cambio social sin conflicto no aparece en su ayuda. O quizás sí. Es probable que por esto se hubiese desarrollado con tanta fortaleza la tesis de una globalización capaz de resolver desde el mercado lo que no había logrado la filosofía, la política o la religión: la construcción de la paz.

En el siglo XVIII Jean Francois Melon[74] señalaba que el espíritu de conquista y el espíritu de comercio resultan mutuamente excluyentes en una nación. Esta idea se ha ido desarrollando al punto de ser un lugar común asociar comercio internacional y paz. Establecer una correlación, sin embargo, se hace complicado. Hay demasiados factores que concurren y es altamente probable ver asociaciones allí donde no las hay. De cualquier modo, esta idea merece un cuestionamiento si vemos la política internacional de los últimos años. Donald Trump, en su mandato, ha usado el comercio como una forma de generación de conflicto y no de apaciguamiento. Trump impuso aranceles a China, México, Canadá y la Unión Europea. Las razones fueron conocidas: supuestamente eso protegería a los trabajadores norteamericanos, también argumentó que a seguridad del país requería esos aranceles y que daría mayor capacidad de negociación a Estados Unidos. Trump usó el comercio como mecanismo de hostilidad contra enemigos y contra amigos: Irán o Alemania, por ejemplo. El aumento de los aranceles ha sido elevado e incluso se amenazó con usar los aumentos arancelarios contra países que protegieran sus monedas artificialmente. Este ejemplo, el de Trump, no es el único en el mundo. No se trata de una excentricidad del expresidente norteamericano. El aumento del nacionalismo en asuntos económicos es relevante. Durante el COVID19 vimos países que detuvieron exportaciones de insumos médicos para resguardar posibles requerimientos internos: Alemania o Corea del Sur, países evidentemente comprometidos con el libremercado, regularon dramáticamente la venta de mascarillas y otros insumos para evitar un desabastecimiento interno. La confianza en la articulación internacional fue bajísima. Los países tuvieron puntos *peak* en diferentes momentos y bien podrían haber organizado movimiento de equipamiento o incluso de especialistas, pero eso no ocurrió. Si los países aumentaron su producción y stock de ventiladores mecánicos, no pusieron los excedentes al servicio de terceros países. Y quienes consiguieron un alto rendimiento en la compra de vacunas, como Chile, que tempranamente compró vacunas suficientes para el cuatro veces su población, no apoyaron a terceros países.

También ha aumentado el uso de ciberataques como mecanismo de desestabilización política a partir del comercio. Hay sospechas de que organismos estatales conducirían o colaborarían en ataques informáticos que, no obstante ocurrir en el mercado, tienen un fin político de generación de incertidumbre.

La guerra entre Rusia y Ucrania (o entre Rusia y la OTAN a través de Ucrania) muestra que no es tan simple apostar a la prosperidad y asumir que de ello derivará la paz perpetua. Pronto revisaremos lo que nos aporta Kant respecto a este punto, que es

probablemente la base y el fundamento de la civilización occidental, aunque cometiendo el no superado error adanista de homologar la ética y la política.

Continuemos revisando conceptualizaciones sobre la globalización.

Entre las teorías sobre la globalización las hay aquellas que entienden este proceso como un momento específico del capitalismo global, es decir, se piensa que la globalización representa una nueva etapa del capitalismo con características que son propias. En esta etapa, se puede interpretar, el capital recorrerá el planeta completo hasta abarcarlo en su totalidad. Hay quienes lo ven como una etapa final del capitalismo, una etapa en que un capitalismo sumido en su crisis estructural, busca un mecanismo de salvación uniendo todos los mercados para salvar el sector financiero, dejando a su paso grandes distorsiones en el mercado del trabajo (desempleo) y en los flujos migratorios.

La globalización se ha definido muchas veces como un fenómeno fundamentalmente económico, sin embargo, no existe ninguna teoría económica sobre la globalización. Es una etiqueta, es un concepto que funciona en la literatura económica, pero no está sistematizado en esa literatura. Se asume que la globalización es un fenómeno real. Y en general la postura pro-globalización establece que este proceso se considera positivo pues permite el flujo de objetos y de capitales. Se piensa que la globalización no solo es eficiente y genera prosperidad, sino que además acarrea más libertades, seguridad y democracia.

Immanuel Wallerstein plantea que la etiqueta de globalización en realidad debe ser cuestionada[75]. Propone entender el capitalismo no como un fenómeno que se da en países o sociedades específicas o preferentes, sino a nivel del sistema-mundo. Propone una división del mundo en regiones interrelacionadas: el centro económico, la semiperiferia y la periferia. Esto porque el capitalismo, desde su nacimiento, tiene una tendencia expansiva e implica por tanto a todo el mundo. Por definición el capitalismo es global, nace en el siglo XV, pero el sistema mundo era más limitado del siglo XIX y es posible hablar de una configuración de un sistema mundo que abarca a todo el planeta.

Otra tesis es la que se denomina la teoría del capitalismo global, que establece que hay una estructura económica mundial que representa una nueva etapa del capitalismo. Leslie Sklair[76] propone un desplazamiento hacia lo transnacional y la caída del estado: existiría una clase capitalista transnacional que opera a través de corporaciones transnacionales y promueve una cultura de ideología consumista. William Robinson[77] va a plantear el concepto de clase capitalista transnacional conformada recientemente, en el siglo XX y que se vuelve hegemónica en los ochenta o noventa. Intervienen los estados nacionales a través de organismos súper estatales como el Fondo Monetario Internacional o la Organización Mundial de Comercio. A diferencia de Sklair, señala que el Estado es importante, pero que está limitado por las exigencias de los organismos ya señalados.

Michael Hardt y Tony Negri[78] señalan que el imperio del capitalismo global no es comparable con el imperialismo o colonialismo de épocas anteriores. Habitamos un imperio, un imperio descentrado, no tenemos límites geográficos, económicos ni políticos. Es un imperio total que penetra incluso en la biología y la psique de los individuos. Señala que en la cúspide de la estructura hay centros funcionales concretos y de gran relevancia: Estados Unidos o los organismos internacionales, por ejemplo. Pero no hay un agente controlador identificable, es un periodo cuyo núcleo no tiene

rostro, es amorfo y está en todas partes.

Manuel Castells es un sociólogo español que en los años 90 plantea un conjunto de conceptualizaciones respecto a la sociedad actual y va a sistematizar a partir de lo que era la famosa propuesta de Marshall McLuhan, el año 62[79], sobre la aldea global, planteando la idea de la sociedad red. La metáfora de la red implica la suspensión de la relevancia de la categoría del espacio, porque ya no hay límites a las actividades. Hay una especie de capitalismo informacional. El conocimiento juega un rol crucial y permite trabajar en tiempo real y en redes de escala global sin un centro fijo definido. Castells[80] indicará que la movilidad es un elemento propio de la vida en la sociedad red, pero que está distribuida en forma desigual, igual que el capital, porque existe una relación entre capital y movimiento. En realidad, son las clases altas son las realmente globalizadas, pues participan de redes internacionales y pueden costearse el conocer diferentes países. Los sectores medios y bajos enfrentan mayores dificultades, mientras más pobre se es más local, se es más provinciano. De cualquier modo, Castells va a ser optimista respecto a las posibilidades que plantea la sociedad global.

Las teorías espacio temporales[81] tienen autores como Jan Aart Scholte, a Saskia Sassen o a David Harvey. Scholte[82] va a plantear que la globalización es la extensión de las conexiones transplanetarias o supraterritoriales entre la gente e implica reducciones de las barreras para generalizar a través del planeta los contactos sociales. La gente es cada vez más capaz físicamente, legalmente, lingüísticamente, culturalmente, psicológicamente de conectar e implicarse con los demás, sean donde sea que estén. Hay un espacio social entonces que se ve sumamente transformado. Saskia Sassen[83] plantea en los noventa la crisis de la ciudad global, propone que estamos ante un nuevo orden espacial basado en una red de ciudades globales lideradas por Nueva York, Londres, Tokio, por ejemplo. Estas ciudades globales mueven el capital transnacional, que es fundamental para la economía global. ¿Y cómo se entiende la economía global? Se entiende como una descentralización de la producción, pero centralización del mando y del control. Las ciudades globales vinculadas entre sí son los puestos de mando de una producción cada vez más compleja.

David Harvey[84] va a señalar que la globalización ha comprimido el tiempo y el espacio. La historia del capitalismo se ha caracterizado por la aceleración del ritmo de vida y la comprensión espacio temporal cada vez más intensa, disloca las prácticas y los entendimientos cotidianos. La supremacía del capital global por sobre los territorios locales sólo es posible con horizontes temporales más cortos.

Estas teorías sobre el espacio tiempo plantean varias observaciones interesantes. Una de ellas es que el movimiento del capital, la movilización de recursos económicos, logísticos, humanos, con mucha facilidad, pueden denigrar la importancia del lugar, del espacio, del hábitat donde habitan los seres humanos. Esto es interesante, porque si ponemos atención a los fundamentos más serios de la guerra entre Rusia y Ucrania, veremos una reivindicación hecha por el filósofo que más ha señalado la necesidad de una guerra desde Rusia (me refiero a Dugin) quien ha señalado, desde una premisa fenomenológica romántica, una reivindicación del territorio, en su caso de Eurasia, pues supuestamente en su potencia natural se despliega una impronta que bajo ciertas condiciones los habitantes de ese espacio son capaces de transformar en un contenido. Y ese contenido es político y es también un contenido social, una idea de nación, un espíritu de lugar. Y todo ello debe ser la inspiración y el fundamento de llevar adelante

la gesta heroica de convertir esa conciencia en realidad geopolítica.

El examen del nacionalismo no debe descuidar estos factores. Puede que la globalización genere una reacción más bien antropológica que contraría las rutas económicas. El hecho de que el capitalismo se empieza a desanclar del lugar y que, por ello, podría haber una rebeldía a ese desanclaje desde los habitantes de un lugar, es algo no solo atendible desde las ciencias sociales, sino probable. Conductas de desanclaje con el territorio parecen ser improbables en nuestra conducta humana e incluso parecen profundamente extrañas a nuestra conducta mamífera. Y ante eso, entonces, hay una rebeldía que en muchos aspectos es irracional y tendría un fundamento en la pérdida de los lugares donde se construye identidad.

Dentro de las teorías centradas en una mirada sobre el impacto de la cultura, la más conocida es la de Samuel Huntington[85]. La globalización va a provocar, dice Huntington, un defensa de las tradiciones nacionales o religiosas de todo el mundo. Con ello el mundo empieza a producir importantes divisiones que se traducen en choques culturales y en escenarios donde las civilizaciones se expresan eventualmente irreconciliables. Para Huntington estos conflictos civilizatorios van a reducir en la influencia de occidente. Esa fue su predicción. Y ocurrió.

Otra visión desde la cultura es la de George Ritzer[86], quien acuña el concepto de "macdonalización", utilizando esto a partir de esta idea de que los restaurantes de comida rápida, fundados en términos conceptuales en Estados Unidos, llegaron a dominar cada vez más sectores de la sociedad norteamericana, para luego exportarse al resto del mundo. El proceso de racionalización del capitalismo se va a manifestar a partir de la forma específica que adquiere la logística del funcionamiento de este tipo de restaurantes, fundamentalmente McDonald's con sus líneas de trabajo eficientes, predecibles, estandarizadas, pero que dan como resultado situaciones de alta irracionalidad: alienación de los trabajadores, enajenación de los consumidores, alta contaminación, bajo valor nutricional de la comida, problemas de salud. Y la idea de macdonalización, la refiere Ritzer para referirse a Mc trabajos, a Mcinformación, a Mcuniversidades, a Mcciudadanía. McDonald's sería la síntesis ilustrativa del proceso de globalización.

Arjun Appadurai[87], pero también el latinoamericano Néstor García Canclini[88], van a plantear la tesis del hibridismo: que la nueva economía cultural, global, debe de ser como un orden complejo, superpuesto y disyuntivo, compuesto de diferentes flujos culturales, globales, interrelacionados. Y entonces hay un flujo global de ideas e ideologías.

Ulrich Beck[89] va a plantear una crítica donde entiende que la globalización supone que empezamos a ser capaces de superar el concepto de Estado nación y por lo tanto hay que operar a partir de una especia de cosmopolitanismo metodológico. Stiglitz[90], Premio Nobel de Economía, señala que la globalización económica ha sido injusta, antidemocrática y desventajosa para las naciones en desarrollo. Y esto está relacionado con las instituciones financieras internacionales, que defienden fundamentalmente el crecimiento de los mercados. Stiglitz va a plantear una nueva agenda económica global, una nueva forma de gobernanza global. Hay un informe[91] que hace para Naciones Unidas que tiene una versión original por solicitud de Nicolás Sarkozy, quien como resultado de la crisis del 2008 y asumiendo que las visiones dominantes en economía no habían acertado respecto a esa crisis, decidió buscar un

informe más bien disidente. Es conocido como el informe de la "Comisión Stiglitz-Sen-Fittoussi" por los apellidos de sus autores.

La Comisión elaboró un listado de dimensiones que conviene considerar a la hora de evaluar el bienestar.

i. las condiciones de vida materiales (ingreso, consumo y riqueza)
ii. la salud
iii. la educación
iv. las actividades personales, y dentro de ellas el trabajo
v. la participación en la vida política y la gobernanza
vi. los lazos y relaciones sociales,
vii. el medio ambiente (estado presente y porvenir), y finalmente la vii. la inseguridad, tanto económica como física.

Todas las dimensiones sugeridas por el informe señalan la necesidad de establecer, para cada parámetro, los niveles de desigualdad que expresa. La idea es traspasar las fronteras cognitivas que centran la mirada evaluativa en la producción y pasar a una mirada sobre el bienestar. Como vemos, el informe deriva de la crisis de 2008, pero no pretende introducirse en sus causas. Más bien apela a un elegante cambio de paradigma.

El 10 de septiembre de 2009 Naciones Unidas anunció un informe solicitado también a Stiglitz, quien junto a otros destacados economistas sí abordó los desequilibrios financieros existentes e hizo un análisis de las condiciones que condujeron a la crisis. En esa ocasión, cuando se anunció la entrega del informe once días después, Stiglitz declaró que "es imprescindible que el mundo tenga una estructura financiera global más inclusiva, para que no regrese al estado de cosas que dieron lugar a la actual crisis financiera"[92]. También señaló ese día que una de las recomendaciones es la creación "de un Consejo Global de Coordinación Económica y una comisión internacional de expertos que ayude a identificar los problemas en la estructura económica mundial"[93]. Añadió además que deben existir instituciones de crédito que tengan formas de gobernanza diferentes a las actuales, forma elegante de criticar al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial y al Banco Interamericano de Desarrollo. Su planteamiento fue que había que tener mecanismos de gobernanzas de las instituciones de crédito que sean diferentes[94]. El documento planteó una discusión sobre regulaciones que estaban muy fuera del campo de discusión existente hasta entonces. Como resulta evidente, la mayor parte de las recomendaciones no fueron llevadas a cabo y el sistema financiero internacional no ha dejado de avanzar en una expansión relativamente desregulada y las principales instituciones tienden a seguir llamando en esa dirección. Es cierto que la época dorada de las tesis desregulatorias se ha terminado, entre otras cosas por escenarios imposibles de resolver sin acción estatal como es el calentamiento global. Pero, ante situaciones específicas o ante posibles escenarios de crecimiento lento o decrecimiento, las voces desregulatorias emergen de inmediato. El Fondo Monetario Internacional señala en 2017:

> La mala noticia es que para conseguir el resultado previsto por la OCDE, se necesitaría una reforma (estructural) importante del lado de la oferta. No es difícil hacer una lista de reformas para lograr dicho resultado, y tanto la OCDE como la Comisión Europea lo han

hecho. El fomento de la competencia, la reforma del sistema tributario y la disminución de la reglamentación podrían contribuir mucho, junto con la plena realización de la intención declarada de la Unión Europea de crear un mercado de servicios único, eliminando el costo comercial que implican las diferentes normativas y otros obstáculos al ingreso de proveedores de la UE. Pero una pésima noticia es que las ya considerables dificultades políticas de hacer estas reformas se han complicado incluso más por el creciente populismo y la disminución del apoyo a la economía de mercado en toda Europa. El voto británico para salir de la Unión Europea es un buen ejemplo de ello.[95]

El escenario de análisis de la crisis de 2008 ha tenido diversas aristas, pero no hay muchas dudas respecto a las deficiencias regulatorias, ya sea porque faltaban normas necesarias, porque se modificaron normas liberalizando sin un análisis adecuado o porque la capacidad de comprender la complejidad de las transacciones financieras se hizo imposible de seguir para los órganos regulatorios. Por entonces hubo actores del sistema financiero que señalaron estar convencidos que las autoridades regulatorias no podían comprender los riesgos de las operaciones sin los modelos matemáticos de los propios interesados en esas transacciones. Una forma elegante de decir que los agentes privados podían emitir dinero desde algoritmos matemáticos imposibles de comprender para los reguladores.

El malestar con la globalización es un hecho cierto. Por lo pronto, no debe ser casualidad que el ciclo más intensamente disruptivo de distintas sociedades en el mundo se haya producido inmediatamente después de la crisis financiero, más o menos en los tiempos en que las crisis de este tipo se demoran en llegar a afectar de manera estructural a los hogares. Los estados deben pagar las crisis. Hay estados, por supuesto, que además de pagar la crisis, pueden pagarse de ellas. Es decir, en el caso de Estados Unidos, su moneda es refugio universal en momentos de crisis y por tanto su valor sube en esos instantes. Y también su bolsa de comercio lo es. Es lo que Varoufakis llama con el nombre de “minotauro global”[96], en referencia a la bestia mitológica que cobra anualmente su impuesto en vidas de jóvenes. Y por supuesto, hay muchas formas no convencionales de cobrar impuestos informales, es decir, de obligar mediante una capacidad de poder administrativo recibir recursos frescos en razón de la mera asimetría. Por tanto, la existencia de dos grandes coyunturas de protesta global en menos de diez años, en 2011 y 2019, tiene probablemente alguna vinculación con el proceso de crisis económica anterior. La escasa diferencia de años, por lo demás, da para pensar que puede tratarse de dos clímax del mismo proceso de crisis[97]. De ser así, hablaríamos de un tamaño inusitado.

Las estructuras estatales parecen no haber estado a la altura de la capacidad de proteger de distintas fuentes de incertidumbre, ni de prever escenarios graves como el calentamiento global. Para Dani Rodrik[98] es la misma globalización económica la que ha minado la capacidad de los estados para brindar apoyo a sus ciudadanos. Las empresas de los países desarrollados trasladan sus operaciones a lugares donde los costos laborales son más bajos y los sindicatos son débiles. Esta práctica reduce los salarios en todo el mundo y disminuye el poder de negociación de los trabajadores de manera generalizada. Pero además esta dinámica reduce los ingresos de todos los gobiernos, por lo que los programas sociales se vuelven más difíciles de costear. Las economías de los países desarrollados también se ven socavadas por las importaciones de bajo costo

disponibles para los consumidores. Rodrik sostiene que los estados deberían responder sin tomar una postura de alineamiento total respecto al libre comercio y los flujos de capital, de modo en que se pueda lograr un equilibrio entre la apertura y la responsabilidad social.

Es bastante evidente que en términos económicos la globalización tuvo un sentido operativo muy claro. Gran parte del ideario globalizado se centraba en la reducción o eventualmente la extinción de los aranceles al comercio internacional. Se asumió que era muy importante para empujar el desarrollo de los países ya que hay una correlación entre aumento del comercio libre de un país y el crecimiento económico del mismo país. Esta correlación se transformó en una atribución de certeza respecto de la necesidad de fomentar los intercambios.

Otro factor importante de la parte operativa de la globalización ha sido la financiarización de la economía. Eso se ha movido de manera muy favorable en el proceso de globalización. Es cierto que las consecuencias pueden ser negativas, al generar una economía altamente especulativa, con posibilidades de crisis. Hay que decir que el desacople de los volúmenes de transacciones financieras con respecto al flujo del servicio del producto se produce a mediados de los noventa. Es decir, es en ese momento donde vemos que la relación entre activos y pasivos financieros respecto los flujos comerciales de bienes y servicios, se desacoplan y dejan de tener una altísima correlación. Desde fines de los noventa el sector financiero se mueve en una lógica que tiene poco que ver con el mundo del comercio.

El intercambio de bienes y servicios se ha estancado en la última década y hay quienes lo consideran un factor de desglobalización. Es evidente que merece estudio, pero no es suficiente como prueba. Se sabe que los niveles de especulación en la economía han seguido creciendo y eso puede implicar que el comercio puede no ser tan relevante para empujar la búsqueda de incremento de capital.

Como señalábamos, es importante comprender por qué ha sido relevante la globalización en su dimensión operativa. Y es que la búsqueda de cruzar fronteras tiene un fundamento. Como se conoce la economía, el rendimiento de los factores productivos es decreciente. Se conoce como la ley de los rendimientos decrecientes aquella que establece que incrementar la cantidad de un factor productivo en la producción del bien o servicio, provoca que el rendimiento de la producción sea menor a medida que incrementamos ese factor. Para decirlo en simple, si yo voy a vender cierto tipo de servicio y me compro una infraestructura para poder vender, mi primera máquina, por decirlo así, va a ser muy eficiente porque me va a cambiar el mundo del cero a X, una cantidad importante. Luego, si incorporo una segunda máquina, su rentabilidad no será la misma que la primera. Esto es fácil de experimentar en la vida cotidiana: tener un teléfono móvil es muy útil. Tener un segundo teléfono tiene un rendimiento decreciente. Si te quedas sin uno de los dos teléfonos, probablemente se vea afectada un porcentaje no mayoritaria de las actividades cotidianas, pero si pierdo ambos la situación es muy diferente. Lo mismo vale para cualquier bien.

Esta es una ley que fue planteada por los economistas liberales (David Ricardo es el más famoso) y que también fue trabajada por Marx. Es un elemento central en la visión económica. Es una ley que es muy relevante a la hora de analizar los recursos naturales. Ahora, el rendimiento decreciente no significa que no convenga aumentar los factores productivos. Solo significa que el rendimiento es decreciente. Pero sí implica

que empiezan a haber problemas estructurales en la relación de la producción y su rendimiento. ¿Cuáles son los mecanismos para vencer los rendimientos decrecientes a partir de formas de gestión? Uno de ellos es la ampliación de un mismo mercado. Es decir, si una empresa al principio le vendía al estrato más alto de un país, luego puede ampliar su público objetivo y vender a los estratos medios y luego a los medios bajos. Tal vez será difícil, porque les cuesta acceder a esos bienes, pero quizás se puede vender con deuda. Y algunas compañías dedicadas a la venta de bienes, por ejemplo en el retail, pasan ellas mismas a ofrecer servicios financieros. Entran así al negocio del crédito. Pero también es posible proyectarse a otros países, ya sea para producir, para comprar o para vender. Es decir, muchas empresas buscan comprar en países donde el trabajo es muy barato y luego vender en países donde el ingreso es muy alto. Para decirlo en simple, comprar en China y vender en Inglaterra. Eso supone grandes desafíos: logística, gran planificación financiera, capacidad de validar la calidad de los productos a tiempo, en fin. Pero es muy ventajoso. Sin embargo, todos harán lo mismo. Y nuevamente el rendimiento en el tiempo será decreciente. El proceso de globalización, se asume, puede tener mucho que ver con esta necesidad de ir venciendo los rendimientos decrecientes etapa por etapa.

También la expansión del mercado se asocia a las posibilidades de romper fronteras a partir de los flujos comunicativos que hoy existen, fundamentalmente a partir de Internet. Estar pendiente de las comunicaciones personales, pero también el trabajo a distancia, la transferencia de dinero, la compra a distancia, la reducción de los costos de transacción; en fin, son todos procesos que cambian la vida cotidiana y hacen más cercana a la realidad la idea de una aldea global. Todo esto, según se ha visto, fomenta la migración. En 2020 cerca de 281 millones de personas residían en un país distinto al de su origen[99]. Es decir, estamos hablando de casi 8 mil millones de habitantes en el mundo y 281 millones de migrantes. No son cantidades abrumadoras, lo que pasa que los inmigrantes se concentran en aquellas sociedades donde consideran que es más conveniente buscar empleo o acceder a derechos sociales. Pero se trata de cifras discretas: solo un 3,6% de la población mundial vive en un país distinto al que nació.

A todo este conjunto de hechos se le ha reunido en un nombre que es globalización. Y no está mal decirlo así, pero es un ejercicio que tiene algunas dificultades ¿Podemos definir a partir de esto un cuerpo civilizatorio propio del proceso de globalización? Esa pregunta es importante para esta clase.

Cristo tomó prestado desde la tradición crítica griega, desde Diógenes de Sinope, el concepto de cosmopolita. Diógenes dijo “yo no soy ciudadano de la *polis*, yo soy ciudadano del *cosmos*”. Lo que quiso decir Cristo al tomar prestado este concepto es que no existe, primero, pueblo elegido. Eso fue una gran revolución dentro del judaísmo, pero es mucho más que eso. Y es que ello supone una ética política universal. No importa de dónde es una persona, de dónde viene un ser humano, simplemente es un ser humano. Somos ciudadanos del cosmos. Eso otorgaba un principio al proceso social que comandaba Cristo y por tanto eso es un principio civilizatorio del cristianismo, fundamental en la herencia democrática e incluso, para algunos, una raíz decisiva de ciertas formas de socialismo muy posteriores.

Cuando la Unión Soviética buscó el internacionalismo como fundamento de sus pilares políticos, también intentó instaurar una doctrina y una duración que era su

proyecto. Ello fracasó, intentó buscar la construcción de una nación rusa siguiendo la ruta histórica. Finalmente, los nacionalismos crecieron, eclosionaron y destruyeron ese proyecto. La búsqueda internacionalista de la Unión Soviética y la búsqueda cosmopolita de Diógenes y de Cristo tienen parentescos. Tienen un principio, buscan un principio civilizatorio.

¿La globalización tiene al respecto una doctrina clara? ¿Hay un concepto que sustente su operación? Lo que vemos es que el proceso de globalización que ha avanzado en las últimas décadas no tiene densidad cultural. No establece principios más allá de lo operacional. Se considera favorable al flujo de los capitales. Pero si las personas siguen a los capitales y migran a buscar un mejor futuro, tanto la teoría de la globalización como los pro-globalización, no van a estar tan claros en lo útil que puedan resultar ser los migrantes. En muchos países del mundo hay sectores políticos que defienden la globalización y atacan a los migrantes. Y viceversa, sectores políticos que defienden a los migrantes y que consideran que está bien que se puedan mover por todo el mundo, no defienden el principio de la globalización. Al no haber una base doctrinaria la globalización es un fenómeno que carece de un proyecto civilizatorio. Hablamos de sus consecuencias, de su quehacer. ¿Está mal? Probablemente muchas personas pensarán que no hay problema. La historia de las sociedades enseña, sin embargo, que las bases culturales adecuadas para los fenómenos operacionales son fundamentales para dotar de estabilidad y sentido a la experiencia social.

Para interpretar todo lo dicho en términos civilizatorios creo necesario destacar que la creación de Occidente como una civilización centrada en el despliegue de la razón, supuso el desarrollo de objetivos y medios institucionales para lograr esos objetivos. Estábamos orientados a construir medios institucionales que permitiesen efectivamente llegar a una civilización donde imperase la razón. Nos imaginábamos una opinión pública informada, gracias a los sistemas educativos masivos, que plantea temáticas que son urgentes, que son relevantes para sus dolores. Esa opinión pública iba a insuflar a los sistemas políticos para que transformaran en políticas públicas ciertas certezas y convicciones sociales y técnicas, para que se pasara a construir cambio social a partir de las leyes, esto es, para generar sociedades que se desarrollen mejor. Sin embargo, la idea que parte de la base que detrás de la experiencia social hay fundamentos indispensables de reconocer, es una idea que está cuestionada, no tanto conceptualmente como en la práctica.

El proceso de globalización es un esfuerzo de establecer restricciones operacionales y sistemas de estímulo que generen la preservación y profundización de las instituciones modernas. Sí, esto es cierto. La profundización es un gran apoyo para establecer sistemas de estímulo que preserven las instituciones modernas, pero hay un problema: la globalización no se preocupa de los fundamentos de esta forma de comprender nuestra civilización occidental. Y el fracaso de los fundamentos en el caso de los fundamentos de Occidente supone el fracaso del proyecto, no hay otra alternativa. Y cuando digo que no hay otra alternativa es porque el proyecto civilizatorio de Occidente es un proyecto que está centrado en que el resultado es su fundamento. El fundamento es una razón y el resultado debe ser la razón. No hay prótesis que valga. El triunfo de los nacionalismos y la desconfianza en la razón, las civilizaciones centradas en el poder del capital y no de la política; son evidentes señales del fracaso del proyecto y de sus fundamentos. Esta es la idea que hemos ido

desarrollando.

Max Weber siempre se preocupó de plantearnos que de alguna manera Occidente tiene una particularidad que es muy, muy especial. Dice que cualquiera que quiera mirar la historia moderna europea se preguntará qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales. Estos hechos parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal[100]. Por ejemplo, la ciencia occidental se acepta y se declara como válida, incluso en lugares donde la cultura es muy distinta, como en la India, China, en Oriente, en Medio Oriente. La ciencia occidental logra un nivel de universalización. La teoría del Estado, la importancia del Estado, es también un hecho occidental que se exporta y que es tomado con mucho interés por otras civilizaciones. El arte por el arte, la experiencia estética propiamente tal, es otro ejemplo.

También nos encontramos con niveles de relevancia de esto en las discusiones constitucionales. La búsqueda de transformaciones constitucionales es también una problemática occidental, o mejor dicho, es una solución occidental racional. La idea de una carta magna es que existirá un libro con todas las normas generales previas a las leyes que organicen, que racionalicen las leyes. Es un conjunto de normas que ordenan, pero que además insuflan un fundamento racional a la vida en comunidad. La creencia occidental de que, en medio de grandes crisis políticas, es relevante mirar la Constitución Política para modificarla o reemplazarla, nos refiere la altísima relevancia que se le da a un conjunto de palabras. Y hay razón en ello. Ese libro efectivamente cumple un rol central. Solo entenderemos la importancia de la razón cuando nos demos cuenta en lo improbable y absurdo es que ella exista. Y que, sin embargo, se mueve.

Occidente es el proyecto moderno, el proyecto ilustrado, el capitalismo, el cientificismo, el socialismo, el liberalismo, el arte por el arte. A todo eso lo llamamos Occidente. Es probablemente la creación más particular de nuestra especie. La única época que se ha imputado para sí, con fundamentos humanos, la posibilidad de universalidad de lo que ha creado, de lo que se ha procurado, de lo que ha generado en el mundo.

Occidente ha pretendido la universalidad de su creación civilizatoria. Todo esto está muy en cuestión por las miradas post colonialistas, pero también en ciertas formas de identitarismos. Y me permito decir que yo soy un deudo, asumiendo la inminente muerte de hecho, de la ilustración y de la modernidad. Entiendo que es un artificio establecer la validez universal de las creaciones de occidente, considero obviamente artificial llamarlo “Occidente”, con mayúsculas y sin importar que varios países occidentales estén al oriente de los orientales. Asumo que hay allí un cierto arbitrio. Pero me cuesta entender aquellas personas que, desde una perspectiva, por ejemplo, post colonial, consideran que todas estas creaciones generalistas que pretenden validez universal y que efectivamente nacen en Europa y son eurocéntricas, son simplemente una señal de la dominación sobre nuestros pueblos. En parte, son una dominación sobre nuestros pueblos, por supuesto, esa es la historia. Pero esas mismas personas, post coloniales u otros grupos que son críticas de esta mirada universalista, normalmente son muy defensoras de que haya regímenes democráticos en todo el mundo. Y esas personas normalmente son, además, muy defensoras de los derechos humanos. Y tal parece que no tienen conciencia que esas conceptualizaciones son occidentales. Por mi parte, creo que un examen crítico del desarrollo de Occidente no significa estar en contra del

proyecto. Creo en la posibilidad de construir herramientas racionales que efectivamente tengan validez universal y que construyan un orden mundial donde más personas gocen de beneficios y menos vivan en la miseria.

Cierro el paréntesis.

Occidente ha pretendido la universalidad de su creación civilizatoria, pero ¿esa universalidad es la universalidad de lo propio?, ¿de lo que es de Occidente? No, en realidad, porque Occidente no es una sola cosa. Es una entidad que tiene contradicciones. Son muchas tradiciones contrapuestas, desde el punto de vista, por ejemplo, de Occidente, el liberalismo y el socialismo son hermanos: comparten la sed y el fundamento de la razón y de la ciencia. Son hermanos, son como Abel con Caín, son como Rómulo y Remo, uno querrá matar al otro en algún momento, indudable, pero son hermanos.

Nuestra hipótesis de trabajo es más o menos lo siguiente, la globalización es el último intento de Occidente por generar universalidad. Pero para ello el fundamento racional fue dejado de lado, el proyecto occidental dejó de ser civilizatorio y pasó a ser un resultado operacional. ¿Cómo se hace una sociedad de ciudadanos que se comporten convenientemente? Lo que pensaron los príncipes del método operacional de resolución de problemas históricos (que no existe) es que los intereses económicos que chocan o se unen, que la dependencia económica de los países pequeños ante las grandes potencias; serían factores que producirían como efecto necesario el triunfo del derecho occidental, de las formas de comercio occidental, de la paz, de las formas del Estado. Quizás incluso de la democracia y quizás de los derechos humanos. Los países y sus líderes estarían presos, pero esa jaula sería hecha de libertad y de una riqueza mínimamente satisfactoria, eventualmente mejor que cualquier otra época de la historia. Presos en la libertad, presos en la paz, presos en la colaboración. Estaríamos obligados a ser libres, estaríamos obligados a ser representativos, a ser demócratas, a respetar la libertad de opinión y la libertad de prensa. Estaríamos obligados sin ley, sin dios, por una maquinaria cuyos bordes no son visitables y su frontera no se puede cruzar, porque no sabes dónde queda. Ese fue el último sueño. El sueño de androide.

Capítulo 6
El eurasianismo huele sangre

Aleksander Dugin[101] es un intelectual y político nacionalista ruso, uno de los antiguos fundadores del Partido Nacional Bolchevique, partido político que fue una creatura paradojal forjada a partir de la unión de nazis y comunistas, liderado por Edward Limonov y Aleksander Dugin. Limonov fue compañero de fórmula de Kasparov cuando el gran ídolo del ajedrez se postuló como el candidato occidentalista en la década de los noventa, siendo derrotado por el entonces desconocido Putin, vigente hasta hoy. Limonov se hizo conocido mundialmente por el libro, que lleva su nombre, escrito por Emmanuel Carrere. Aleksander Dugin ha sido un nombre mucho menos resonante, aunque ha tenido un importante peso en los sectores de ultraderecha en diversos países. Es un intelectual de alto vuelo, con una teoría sobre el escenario actual del mundo que se ha usado como fundamento geopolítico, pero es relevante señalar que resulta ser una teoría más amplia. Pocos comprenden la importancia que tiene Dugin para entender la actual guerra entre Rusia y Ucrania. Su nivel de conocimiento aumentó notoriamente luego de que una operación de agentes encubiertos ucranianos lograra hacer explotar el automóvil de la hija de Sugin, Daría Dugina, quien murió en el acto en el mes de agosto de 2022. Fue entonces cuando se puso atención a Dugin por la prensa mundial. El grueso de las noticias sobre Dugin en el *New York Times* están asociadas al atentado. Solo hay un comentario anterior, en una columna de una prestigiosa académica, Jane Burbank, quien explica la teoría de Dugin y que le atribuya el peso de la decisión de Putin de ir a la guerra.

Aquí es necesario hacer una distinción. Dugin nunca ha sido alguien cercano a Putin, pero en los últimos años el líder ruso ha considerado relevante sumar elementos del discurso de Dugin y del diseño estratégico internacional del filósofo. Se asume que además financia el centro de estudios estratégicos de Dugin, pero no es algo de lo cual haya información confiable. Sin embargo, Putin no parte de un nacionalismo esencialista, ni es un eslavista, ni es un fanático religioso del cristianismo ortodoxo. Putin es un pragmático. Esto puede generar alguna disonancia cognitiva, porque normalmente los pragmáticos llevan mal los ritos y tienden a ser superficiales. Y en ello Putin no cae. Lo dice con claridad el mismo Dugin en una entrevista:

> Putin se halla en una posición intermediaria entre el realismo político moderno y el eurasianismo. El realista es quien pone la soberanía del estado por encima de cualquier valor, no tiene nada que ver con el globalismo. Por otro lado, existe un eurasianismo que entronca con la teoría del mundo multipolar y que he desarrollado yo mismo. El eurasianismo también influye bastante sobre la política de Putin, aunque a veces es pragmático. Putin no se comporta nunca como un globalista convencido. Putin es más cercano a Trump. Creo que Putin es medio Trump, medio Dugin.[102]

Dugin se ha hecho famoso por su mirada geopolítica. Pero no es alguien que traiga su

teoría de la geopolítica, este punto es una traducción de una filosofía mucho más profunda, con ribetes místicos y políticos, religiosos y estratégicos. Esto implica que, gracias a Dugin, Rusia tiene una tesis histórica de este proceso, asunto el cual carece completamente Europa y carece parcialmente Estados Unidos. Las observaciones de Dugin incomodan a cualquier occidentalista, pero resultan fascinantes en su precisión: señaló en 2014 que Estados Unidos deseaba librar con una guerra con Rusia a través de Ucrania. No fue una profecía, fue una observación del presente, pero hoy resuenan esas palabras con cierta claridad.

La tesis histórica de Aleksandr Dugin merece ser comprendida. Probablemente no podremos llegar todo lo lejos que ameritaría comprender cuan lejano a Occidente es Dugin. De cierto modo, él representa absolutamente todo lo ruso que es incomprensible para un occidental. Pero nunca hay que olvidar que, desde muchísimos años, lo que hoy es Rusia ha sido una zona con importantes influencias occidentales. El hecho de que una elite rusa desee alejarse de occidente es un hecho curioso. Y este punto es relevante de aclarar con las distinciones adecuadas. La Unión Soviética, por ejemplo, estaba políticamente contra Occidente, es decir, era un proyecto disidente y opuesto al proyecto liberal, asociado a un conflicto con sordina. Estados Unidos y la Unión Soviética participaron en conjunto y aliados en la Segunda Guerra Mundial y desde entonces comenzó un proceso de conflicto permanente y velado que se ha conocido como “guerra fría”. Ese conflicto político tiene una raíz en las diferencias con las bases liberales de Occidente en su sistema operativo: la democracia representativa y la empresa capitalista. Esas dos formulaciones son el corazón de la disputa de fondo entre los socialismos reales y los liberalismos occidentales. Sin embargo, la Unión Soviética partía de una matriz ilustrada y pretendía ser superior en esa misma matriz. El esfuerzo intelectual de construir un internacionalismo es una señal clara en esa dirección. La idea del internacionalismo, como hemos señalado, proviene de la combinación de la tradición helenista cosmopolita (Diógenes) y de la revolución cristiana ante el judaísmo. La Unión Soviética, en este plano, es completamente occidental. Y este plano es uno de los más importantes. La Ilustración, por lo demás, tiene dos rutas doctrinarias que se desarrollan en política: el liberalismo y el socialismo. En ese sentido la Unión Soviética es occidental. Pero incluso el zarismo anterior estuvo marcado por una elite altamente occidentalizada. Desde alrededor del año 1700, con Pedro I (conocido habitualmente como Pedro el Grande), Rusia imprimió numerosas reformas modernizadoras de inspiración occidental. Si bien no introdujo el calendario gregoriano, sí introdujo el juliano (que son muy parecidos) y con ello devastó la estructura del calendario tradicionalista, asunto que implicó quiebres y disputas al interior de la religión ortodoxa. También Pedro I fue quien incorporó los decorados en el árbol de Navidad, asunto que no era parte de la cultura ortodoxa por la severidad de su estilo. Fundó la Escuela Politécnica y la Academia de Ciencias de San Petersburgo y promovió la formación de expertos fuera de Rusia con dineros públicos. Incorporó, dicho zar, la vestimenta europea e incluso promovió afeitarse, asunto que evidentemente estaba mal visto en la nobleza. Por su parte, fue Pedro I quien otorgó el derecho a que las mujeres no se encuentren obligadas a llevar el rostro cubierto.

Esta ruta occidentalista adquirió gran fuerza en el siglo XIX, cuando la experiencia reciente de la Revolución Francesa era un asunto que generaba un importante atractivo. También la filosofía rusa de la época, provista tanto de los valores ilustrados como del

Romanticismo, se movía entre estos polos en la búsqueda de una síntesis, que muchas veces fue reivindicando el eslavismo en el marco del uso de la razón occidental.

Putin no es ajeno a estas dinámicas occidentalistas y responde bastante bien a la historia rusa. Avanza hacia Occidente, pero no da la espalda a las tradiciones. En sus primeros años como líder ruso, Putin fue generando lazos con Occidente y sobre todo con Europa, al tiempo que trató de abrir mercados. Siempre fue pragmático de todos modos, si podía tener un mercado vía monopolio, no lucharía por ningún concepto liberal. Putin le preguntó a Clinton, cuando éste se encontraba en sus últimos días en el cargo, cómo veía la posibilidad de sumarse a la OTAN. La relación con George W. Bush de Putin fue muy buena en un comienzo y el apoyo de Rusia ante el atentado a las Torres Gemelas fue importante, lo que terminó por resentir a Putin quien consideraba que Estados Unidos no tenía equivalentes consideraciones con Rusia. Putin comenzaría a molestarse cuando se produce el ataque a Irak. En la medida en que se va descartando la relación Rusia/Estados Unidos, Putin se enfoca en Europa. En 2005 las máximas autoridades ejecutivas de Francia, Alemania, España y Rusia se reúnen. Chirac, Schröder, Rodríguez Zapatero y Putin. En la ocasión de firma un acuerdo genérico de acercamiento y Putin gira respecto a los problema entre Siria y Líbano, retirando en este tema el apoyo que se ostenta de manera permenente entre Rusia y Siria.

Todos estos actos están lejos de ser parte del repertorio que reivindica Dugin para Rusia. Pero hay algo en lo que Putin considera que reside una fuente importante del alma rusa: el territorio. Putin cree en el crecimiento de una Gran Rusia. La perspectiva expansionista es intensa. Pero la visión de Putin es fundamentalmente política, en cambio para Dugin es una necesidad histórica y un fenómeno casi místico.

Dugin será conocido desde el año 1997, cuando publica, un libro que tiene mucho impacto, que se llama *Fundamentos de Geopolítica*, que termina siendo un texto que se usa en la academia del estado mayor del ejército ruso. El mismo año va a publicar un texto a favor del fascismo, se llama *Fascismo: sin fronteras y rojo*, "por un fascismo verdadero, genuino -dice-, revolucionario"[103] y en libro promueve una idea del conservadurismo nacional, naturalista, centrado en el espacio, en su propio espacio de vida; pero con un deseo apasionado de grandes cambios.

Aleksandr Dugin sido estado muy partícipe de las teorías de carácter geopolítico y ha mantenido siempre una cierta vinculación con el mundo esotérico, como también con las teorías semióticas, sobre el significado, las palabras, la hermenéutica, en fin. Dugin va a ser un autor que en los últimos años va a encontrar en Putin un líder a quien apoyar, pero no sin criticarlo por lo que él considera la lentitud de Putin en el proceso de expansión.

Dentro del ambiente político ruso, Dugin pertenece a lo que se conoce al interior del Kremlin como el "partido de la guerra", que refiere a quienes están de acuerdo con políticas expansionistas desde la acción bélica. De hecho, durante muchos años, Ucrania estableció en contra de Dugin una prohibición para entrar al país y fue declarado "persona non grata" por el gobierno de Kiev el año 2007. Dugin había fundado en Ucrania la Unión de la Juventud Euroasiática, que fue luego prohibida.

En el año 2014 Dugin afirmó que Rusia era la principal fuerza impulsora de los acontecimientos democráticos. Es indispensable detenerse en el concepto de "fuerza impulsora de los acontecimientos". Por ejemplo, en el año 2008, cuando se produce el conflicto entre Rusia y Georgia, Dugin visita Osetia del Sur y afirma que Rusia ocupará

la capital georgiana, Tiflis, y todo el país, incluyendo a Ucrania y la península de Crimea. Después dijo que Rusia no debería detenerse en la liberación de Osetia del Sur, sino que debería ir más allá: "tenemos que hacer algo similar en Ucrania". El 2008 afirmó que Rusia debería repetir el escenario de Georgia en Ucrania y no ocultó su enfado con Putin, que no se atrevió a dejar caer el otro zapato y restaurar el imperio.

¿Cuál es la propuesta fundamental de Aleksandr Dugin? Algunos afirman que se trata del euroasianismo, que es el contenido de lo que él llama la "cuarta teoría política", una teoría no occidental de relaciones internacionales, que pretende que se encuentre más allá del liberalismo, más allá del comunismo y más allá del fascismo, que él considera que son las tres políticas occidentales clásicas. Su teoría no es fascista, aunque responda a muchos elementos del fascismo, no es comunista, aunque responda a algunos elementos del comunismo e indudablemente es antiliberal. Para Dugin esta es la cuarta teoría política. Es la idea de un mundo multipolar, visto esto desde una perspectiva civilizatoria, a él le interesa el nivel de análisis civilizatorio y en este sentido (solo en este sentido) creo que Dugin se encuentra en el nivel de análisis correcto del presente. Bajo esta perspectiva el carácter multipolar no es lo dan las potencias en tanto países, sino la capacidad articuladora y movilizadora de las civilizaciones. Para Dugin el euroasianismo es una civilización en tanto es un canon político, pero también cuenta con un carácter epistemológico y tiene su propia perspectiva sobre cualquier disciplina intelectual, sobre cualquier perspectiva. Entonces, el euroasianismo tiene su propio enfoque, para todo, es una episteme universal.

Sin embargo, Dugin piensa que esta civilización está en un proceso de desenvolvimiento, pero no está lista. Es una *episteme* universal que no se ha desarrollado del todo, que no está madura, que se encuentra enrollado en sí mismo, por lo tanto, el euroasianismo requiere de su despliegue, su desenvolvimiento. Con ese gesto, con esa expansión (piensa Dugin), toda la doctrina euroasiática va a lograr tener el peso que merece.

Para los euroasianistas, Rusia es una civilización, no es un país. Rusia es una civilización no occidental, es una civilización que se opone a la hegemonía occidental, que rechaza el sistema de valores Propio de Occidente, que rechaza que esos valores tengan una pretensión de universalidad. La civilización occidental ha logrado algo muy importante, que es convertirse en un imperativo, en un criterio, en un patrón. Se ha convertido en una impronta que busca hacer universal sus valores y sus herramientas; el hacer universal el estado como aparato de gobierno, el hacer del capitalismo la forma de la economía (debemos recordar que hablando en grandes líneas también el socialismo es capitalista).

Otro rasgo fundamental del euroasianismo es la comprensión de la identidad rusa. Para ellos Rusia tiene una identidad integral, no construida exclusivamente en torno al núcleo eslavo-ortodoxo. En esto hay que poner mucha atención para comprender a Dugin, porque su tradicionalismo tiene una modificación en este punto. En la historia del tradicionalismo ruso se mezclan dos conjuntos de territorios que no coinciden del todo, que están en intersección. Se trata de los territorios eslavos y de los territorios con intensa presencia del tradicionalismo religioso ortodoxo. Han existido quienes promueven una mirada eslavista para Rusia y hay quienes desean la perspectiva ortodoxa. Y hay muchas zonas donde coinciden ambas influencias, asumiéndose que esa combinación es parte esencial de alma rusa.

Desde una perspectiva de teoría de conjuntos, si el conjunto A son los países con incidencia elevada de la cultura eslava y el conjunto B son los ortodoxos, nos encontraremos con numerosos países en la intersección AB.

La Iglesia ortodoxa es muy fuerte en Europa del Este y Grecia. En ese sentido, donde está el corazón de Rusia y su principal zona de influencia, esta religión tiene porcentajes de fieles muy elevados (sobre 70%)[104]. Luego hay otro conjunto de países donde la influencia de esta religión es importante y ello se expande en muchas direcciones por el mundo.

Vladimir Putin consideró, desde el principio, que una alianza con la Iglesia ortodoxa resultaba fundamental. Su grado de articulación ha llegado a ser total, al punto que la Iglesia ortodoxa parece un brazo religioso de Putin. Su vinculación con el eslavismo ha sido normalmente discreta, pues probablemente en su pragmatismo nunca ha visto una capacidad de acción política a partir de esa identidad. Esto es importante. Putin cree en las identidades como forma de conexión política e ideológica y solo en tanto tal. No tiene una visión sustantiva de la identidad, como sí la tiene Dugin. En este punto Dugin tiene una mirada completamente consolidada: reconoce el papel y la contribución de otros pueblos que, junto a Rusia, construyeron la civilización rusa que debe convertirse en euroasiática, aunque Dugin es enfático en señalar que el pueblo ruso tiene el papel principal y central de este proceso.

Estos puntos son los fundamentales de euroasianismo moderno, puntos que se pueden expresar en la ciencia, en la comunidad de expertos o en la geopolítica. Dugin señala al respecto una frase fundamental, que nuevamente está lejos de la mirada de Putin: la Escuela de Geopolítica rusa se basa en la idea que afirma que Eurasia es un sujeto y Occidente es un objeto. Esta idea es clave: he aquí la noción de voluntad llevada a la acción política, una reivindicación fuerte de los nacionalismos más articulados con la tradición romántica. Recordemos que unos párrafos atrás comentamos que Dugin dijo el año 2014 que Rusia es la principal fuerza impulsora de los acontecimientos en Ucrania. ¿Qué quiere decir con la principal fuerza impulsora de los acontecimientos? Aquí está Nietzsche o Schopenhauer. Para este último la voluntad es la realidad última. Pero si vinculamos esto con la mirada cultural de Oriente, veremos que en esas culturas la voluntad es una dimensión superior de la espiritualidad. Nietzsche será claro en señalar que la voluntad opera fuera de a racionalidad, es la búsqueda de la satisfacción. Pues bien, en esos mares navega Dugin. Está planteando el control de la historia a partir de la idea de iniciativa, del momento en que una fuerza activa las otras, del momento en que una energía irracional produce la historia. Por eso dice: la iniciativa tiene que estar en Eurasia y eso es un llamado a la acción.

Esto es muy interesante, porque nos está mostrando que, en su perspectiva, el impulso hacia la conflictividad debe ser mayor que el imperio, ya que este último no se ha conseguido aún. Esto merece una explicación crucial. La guerra es indispensable porque la civilización euroasiática no ha desplegado su conciencia de sí. Por tanto, no se puede partir de la idea de imperio, sino que se debe llegar a la idea de imperio. Y la forma de activarlo es el conflicto, que exigirá el ejercicio de definiciones, de introspección, de desenvolvimiento del espíritu, mediante el cual surgirá la conciencia euroasiática. La civilización euroasiática debe ser parida, debe nacer en medio de la confusión. Y para terminar de parir la civilización euroasiática, debe expandirse y debe hacerlo a través de la guerra. Esta es la mirada de Dugin. Por eso considera que Putin

ha sido lento, que no ha actuado lo suficiente. La historia debe ser acelerada. A Dugin no le importa si Pedro el Grande fue occidentalista, lo que le importa es que buscó expandirse y con ello aumentó el avance de la fuerza creadora euroasiática.

Toda la historia de este territorio es la historia del despliegue de esta conciencia civilizatoria euroasiática, más allá de las confusiones a las que ha llevado la incidencia occidental: los escitas, la Horda Azul, Gengis Kan, el zarato ruso, el Imperio Ruso, la Unión Soviética, son todos casos -dice Dugin- donde vemos formatos diferentes de un solo comienzo civilizatorio. Para Dugin las raíces eslavas son más antiguas que las eslavas o que las rusas o que las ortodoxas.

Creo que es posible figurar la distancia o la proximidad entre el pensamiento de Putin y Dugin desde el siguiente modo: Putin ha visto que la perspectiva esencialista del nacionalismo de Dugin tiene resonancias correctas geopolíticamente, probablemente porque goza de cierta conexión con la cultura rusa y porque la perspectiva de Dugin resulta útil en el trabajo de inteligencia y análisis militar. De hecho, todo indica que Putin ha puesto atención en Dugin después que lo haya hecho el mundo militar ruso. Dugin lo comenta en sus obras y entrevistas, señalando con frecuencia que la conciencia de los militares ruso, desde la década del noventa, es euroasiática. Putin comparte un cierto sentido específico de este argumento porque considera que en los noventa la mirada geopolítica de los militares y de la elite política estaba completamente separado, pero que hoy se encuentra en un estado mucho más orgánico. Y es que en los años 90 el pensamiento político en Rusia estaba más occidentalizado y el pensamiento militar estratégico seguía siendo euroasiático. En cambio, piensa Dugin, hoy están alineados (y no solo lo dice Dugin, sino que también la OTAN). Pero a Putin no le interesa a versión esencialista del nacionalismo, solo asume que el poder ruso no tiene hoy otra alternativa que expresar formas de expansionismo y a partir de ello proyectar poder.

Dugin en cambio sigue mucho más lejos, concibiendo que su tierra clama por su propio orden, por su propio paradigma, por su propia forma de ver el mundo, por su propia forma de vida. Entonces, es importante comprender que de alguna manera para él hay un momento clave, que es el momento del imperio, lo más cercano al sueño euroasiático. El momento imperial se manifiesta en un logro de expansión que conduce a tener control desde Moscú y luego desde San Petersburgo. Para Dugin se debe volver a San Petersburgo, que va a ser la capital imperial.

La expansión hacia oriente, con Siberia, con la zona de Vladivostok, con Alaska, y hacia occidente con lo que hoy día es Finlandia, Letonia, Estonia, en fin, se completa con la búsqueda hacia el sur en el Mar Negro y con las expansiones hacia Medio Oriente.

Dugin reconoce que en su plan hay muchos lugares que no son euroasiáticos. Entonces la referencia Euroasiática es una llamada a una civilización especial, a una civilización cuyas fronteras superan con creces la Federación Rusa. La Federación Rusa tiene que ser el centro de la civilización euroasiática, ese es su camino. Dugin entonces va a presentar una respuesta tradicionalista a las perspectivas más deconstruccionalistas y postmodernas: va a aceptar la crítica al progreso que hace Nietzsche, por ejemplo, pero no va a estar de acuerdo en la idea de que no haya un papel para Dios en todo este proceso.

La teoría política de Dugin enfatiza el rol del concepto heideggeriano del *dasein*[105]. Esto requiere algún contexto. Hay un momento en los primeros años del

siglo XX que está dominado por el neo-kantismo. El neo-kantismo pretendía lograr imponerse e ir dejando de lado las teorías más "metafísicas" típicas del idealismo alemán. Quería volver al lenguaje, a las problemáticas kantianas de la teoría del conocimiento, recordemos que para Kant[106] nosotros no podemos conocer los elementos esenciales, nosotros solo conocemos los elementos fenoménicos, aquellas cosas que son externas. Y nos va a dotar (Kant), al mundo filosófico y al científico, de la idea de cómo construir categorías, de cómo construir objetividad desde la individualidad, cómo construir principios universales. Disputas más o disputas menos desde Kant y pasado poco más de un siglo de sus textos clave, comenzarán a surgir nuevas rutas de impugnación al kantismo y a sus derivados. Husserl va a ser el primero en plantear una querella respecto a este tema en el marco de la cuestión de la conciencia. Husserl señala que lo que importa es cómo las cosas se dan y cómo se nos presentan en la conciencia[107]. Y esto último, la forma en que se nos presenta a la conciencia es la forma en que las cosas se presentan en nuestra vida cotidiana.

En Husserl las cosas no serían, como para Kant, una manifestación fenoménica externa de una cosa que en sí es incognoscible, sino que nosotros somos capaces de intuir por la consciencia, como fenómeno que muestra su propia esencia. Nosotros sí podemos conocer la esencia, sí podemos llegar a ella a través de la conciencia. Cuestiones como la verdad o el conocimiento no requieren tanto de la fundamentación de las matemáticas o de las ciencias naturales, como sí de un análisis riguroso de la conciencia. Aquí va a profundizar Heidegger: va a observar que las categorías del conocimiento, que para los kantianos tienen condiciones idénticas para todas las personas (ellos le llaman "trascendentales", o sea, que van más allá del individuo, objetivas y puras), no operan (dirá Heidegger) de esta manera. El conocimiento será un fenómeno experiencial, que es individual, que es existencial, que es temporal, que es una vida, que se da entonces porque se introduce a través de la conciencia.

Entonces, para Heidegger es indispensable entender de una nueva manera el ser. Va a dejar de preguntarse, entonces, desde el punto de vista de la teoría de las ciencias, y va a pasar a un análisis de la consciencia de la cotidianidad. El ser no es una realidad objetivada ni objetiva, es una posibilidad, por tanto, las cosas no están presentes.

Detengámonos aquí: las cosas no están presentes.

El tradicionalismo es negado por el positivismo filosófico. Para ellos hay que investigar a partir de lo que está frente a nosotros, lo que está allí, lo que está presente, lo que es positivo, eso es positivismo. Si me pinchan un brazo y me sacan sangre para hacer un examen de ella y detectar si padezco una enfermedad, el test funciona arrojando un resultado donde la señal "positivo" hace alusión al hecho de que se haya detectado lo que se está buscando. Suena irónico porque lo positivo en español significa a la vez lo que está presente y lo que es beneficioso. Pero no es el caso, solo nos referimos a lo que está presente. Sin embargo, para Heidegger el ser de las cosas no se da en la presencia, el ser de las cosas no está en lo presente, el ser de las cosas pertenece a una totalidad de significados, en el marco de la totalidad de significados existe el ser de las cosas, y ese ser de las cosas, en el marco de una totalidad de significados, es el ser de las cosas en el mundo.

Bajo estos preceptos en el conocimiento siempre estamos en una especie de círculo hermenéutico. El presupuesto sobre las cosas guía nuestras preguntas. El conocimiento no termina, no se acaba nunca porque es un proceso de despliegue.

Volvamos a Dugin. Las fuerzas de la civilización occidental representan para él lo que los antiguos griegos llamaban la *hybris*, la forma anti-ideal, la forma esencial del titanismo, aquello que está opuesto al cielo, a la forma ideal, es decir, Occidente se resume en la idea de una revuelta de la tierra contra el cielo. La acción occidental es pedante, imprudente y desintegrativa: va contra los ideales humanos y contra el despliegue del alma del territorio a través de su población. Es como decir que Occidente es una cultura atea. ¿Y que sería Putin para Dugin? Un ateo también, pero un ateo que ha comprendido la importancia de dios. Y que entiende que lo necesita, aunque no crea que existe.

El neo-euroasianismo de Dugin propone una configuración geopolítica que va a ser multipolar, donde Rusia va a ser el corazón del imperio, la principal potencia euroasiática. Para Dugin el orden liberal unipolar y el monopolio de la civilización occidental impiden el crecimiento de otros valores civilizatorios históricamente ricos y pragmáticamente factibles. Por lo tanto, va a ser necesaria una configuración geopolítica alternativa, que puede ser empujada desde la guerra para construir las alternativas civilizatorias capaces de enfrentar a Occidente. Para ello resulta fundamental cuestionar que el espacio civilizatorio esté marcado por una doctrina occidental. Y, por el contrario, lo que él quiere es reconfigurar un espacio geopolítico que sea un único espacio civilizacional, no para todo el mundo, sino para la zona euroasiática.

¿Los valores serán los antiguos o serán los nuevos en la nueva civilización? Los valores serán nuevos. Pero en realidad serán necesariamente las formulaciones nuevas de los antiguos valores euroasiáticos. Lo que se está diciendo entonces no dice relación con destruir los estados euroasiáticos como existen, sino que es necesario dar pasos racionales y consistentes hacia el euroasianismo.

El movimiento de este proceso está ocurriendo muy lentamente, porque (dice Dugin) venimos de una era que fue la época que él llama “el atlantismo”, por la OTAN. Y agrega que los años noventa fueron una época de gran poderío del atlantismo. Pero además la élite mundial sigue siendo una élite liberal, la élite de los países euroasiáticos sigue siendo una élite liberal y pro-occidental. En este punto Dugin criticará a Putin, quien sostiene que no puede hacer nada al respecto. Esto ralentiza significativamente, dice, la implementación de una ideología rusa, pero este proceso continúa y va a continuar dice. Y es así como sostendrá su convicción de que prácticamente todo el espacio postsoviético se integrará tarde o temprano en una sola Unión Euroasiática. Y que Rusia desempeñará un papel de liderazgo en esto. Este proyecto no implica expansión ni una nueva versión del imperialismo, ni el avance ideológico de los puntos de vista de Rusia. Dugin está hablando de crear una hermandad de pueblos, culturas, religiones, en un solo contexto común. Se puede contrarrestar, incluso hacer de manera efectiva, se puede retrasar, pero no se puede evitar. Señalará que la geografía es el destino y que Eurasia es el destino de todos los países postsoviéticos.

La convicción de Dugin es enorme y mesiánica. Es un nacionalismo filosófico con una sofisticación muy superior a lo que normalmente recordamos en Occidente.

Capítulo 7
Werther el viejo: el suicidio de Occidente

En la perspectiva de Dugin, Occidente podría quedar atrapado en la posible unidad entre China y Rusia, que son los otros dos centros civilizatorios vigentes y en conflicto con Occidente. Si China y Rusia se unen estratégicamente, no para fusionar sus culturas, sino para organizar su geopolítica; Occidente no tendría opción. Eso es lo que piensa Dugin. Y parece tener sentido en varios aspectos. No obstante, habrá que decir, la concurrencia de China en alianza con Rusia ha existido, pero no parece ser un hecho esencial del conflicto, sino más bien un acto meditado pragmáticamente. Para ser honesto, esta dimensión del análisis me resulta menos interesante, pues creo que la crisis occidental no ha dependido de terceros. Si es necesario enunciarlo en la forma de Dugin, diría que Occidente ha sido sujeto durante toda la historia de su proceso civilizatorio, pero ha migrado desde una pulsión expansiva hacia una pulsión contractiva. Es un Occidente que no soporta haber sido Caín y que se exige volver a ser Adán, a sabiendas de las consecuencias nefastas, de la inutilidad, del desvarío que implica. Luego de transformar esa sospecha de autoboicot en garantía de un error, no queda más alternativa que entregar todo el proyecto.

Occidente está viejo y, como un Werther viejo, ha pedido prestadas las pistolas para suicidarse. No fue a solicitarlas al mundo ilustrado, sino al Romanticismo, al identitarismo, a los particularismos, a los nacionalismos. Las pistolas prestadas son un punto extremadamente importante del gesto de Werther en la obra de Goethe: indica que son otros quienes debieran matarlo, pero no lo harán, por lo que la mano propia reemplaza a la ajena.

Pero antes de llegar a este punto revisemos algunos detalles más de la reflexión de Dugin y de los niveles de coordinación entre Rusia y China.

Desde el punto de vista de Aleksandr Dugin, la política exterior rusa es donde se verifica más influencia del euroasianismo. Y eso ha ocurrido bajo el gobierno de Vladimir Putin. Es así como el filósofo considera que Putin ha hecho carne la frase de que Rusia no es un objeto, sino un sujeto de la política mundial. Esta es una ruptura con la ideología liberal y es la idea de Rusia como un centro soberano, como un polo que refleja el principio central de Eurasia. Y de este modo, piensa Dugin, Rusia es una civilización independiente de Occidente.

¿Qué implica que sea sujeto? Volvamos a ese punto. ¿Qué implica que Rusia sea sujeto, que Eurasia sea sujeto? El pensamiento de Husserl cambia la orientación respecto a cómo se venía desarrollando las perspectivas dominantes de la filosofía anterior, del siglo XIX. El idealismo alemán había conducido al centro del interés filosófico, más allá del enfoque del conocimiento, característico de la reflexión moderna, y había convertido la teoría del conocimiento en un capítulo de la metafísica. El conocimiento mismo es interpretado por Hegel como un proceso que no cabe distinguirse de sí mismo, un proceso por el que lo real se constituye como tal. Es decir, la teoría del conocimiento es reinterpretada como una perspectiva ontológica, como una

teoría sobre el ser.

Por su parte, la reacción anti-especulativa del positivismo y del materialismo decimonónico, así como el descentramiento de la cuestión del conocimiento por parte de ciertas escuelas de filosofías vitalistas, no suponen una restauración del sujeto moderno, sino muy al contrario, una crítica hacia el viejo paradigma, tanto en sus formulaciones iniciales como en su interpretación posterior. En ese contexto histórico el pensamiento de Husserl va a significar un cambio completo, una renovación del proyecto, de fundar la filosofía nuevamente en el "yo pienso", volviendo a Descartes sin Descartes. Y es que no va a ser fundamental señalar: "saque todo lo exterior, todo lo empírico y quédese con la tabla rasa del conocimiento racional". No, no será así. Será un nuevo gesto, una nueva forma de plantearse frente a la problemática del "yo pienso". Y va a ser a partir de incorporar en la consciencia nuestra experiencia, de insertar nuestro espacio vital en la conciencia. Husserl además plantea todo esto en un momento de gran crisis intelectual, y esto le sirve a Dugin, porque él plantea que en el fondo hoy día estamos, y es verdad, en una gran crisis intelectual.

Entonces, Dugin está asumiendo de una tesis radical. Occidente está en crisis y él quiere ser parte de esta discusión y considera que es el momento de reemplazar la influencia occidental, al menos en la zona que a él le corresponde que es su zona geográfica. Occidente es una minoría, he ahí su planteamiento (y es cierto), ha sido una minoría elitaria, ha sido la minoría dominante en el mundo, ha sido el lugar del diseño de la forma institucional y económica del mundo. Por este largo siglo XIX, por el siglo XX, en los inicios del siglo XXI, todo ello es muy claro. Lo que Dugin está diciendo es: esta élite minoritaria va a dejar de ser élite y solo va a ser minoría, sin capacidad operativa mayor. Y por tanto hay vida fuera de Occidente y eso es lo que quiere demostrar Dugin.

Pues bien, va a decir Dugin que Rusia hoy está equilibrando cada vez más su orientación hacia occidente con las relaciones con oriente: China, Irán, Turquía, Pakistán e India. Putin implementa la integración del espacio postsoviético, dice Dugin, agregando que quizás el líder ruso no es tan rápido como quisiera él, o quizás no es tan eficiente como quisiera él, o quizás Putin no es tan brillante como a Dugin le gustaría, pero (dice Dugin) hay algo importante: Vladimir Putin lo está haciendo de manera consistente y eso es muy importante. Por eso, para Dugin, el líder ruso sí actúa, al menos en parte, como un euroasiático. Su argumento es que Putin es en parte euroasiático y en parte realista (en términos de lo que la tradición occidental define respecto a la política). Un rasgo no contradice al otro en absoluto, dirá Dugin, es solo que la idea realista está conectada con el estado, y la idea euroasiática no está conectada con el estado, la idea euroasiática está conectada con el principio de civilización.

Este es un punto muy importante. Si observamos con un mínimo de detenimiento, toda la política occidental contemporánea, Europa y Estados Unidos, es una política de Estados. No hay una mirada política de la civilización occidental. Se homologa el proyecto occidental con los riesgos de Europa y de Estados Unidos. Es una mirada empobrecida del proceso civilizatorio: la seguridad nacional de unos cuantos países es el proyecto occidental. Cuando se define la productividad científica sin importar la relevancia de los argumentos, cuando el sentido de la experiencia de conocimiento está en cumplir un par de criterios burocráticos, arrastrando la calidad de la vida académica

(por ejemplo) a la gestión; en esos casos, no se piensa un instante en qué tiene que ver eso con el proyecto de una sociedad donde predomine una razón fundada y que ello concurre en producir una sociedad más justo, que premia lo que es conveniente para muchos y castiga lo que es perjudicial.

¿Qué es el desarrollo de los valores occidentales? ¿Qué son? Occidente ha definido de una forma determinada el concepto de democracia, de derechos humanos, por ejemplo, son dos grandes valores occidentales. La declaración de los derechos del hombre y el ciudadano en la revolución francesa, con todas las reversiones que se han ido haciendo a través de los organismos multilaterales y del desarrollo cultural, de académicos, el surgimiento del feminismo, en fin, todo eso está en nuestra cultura. La forma en que eso se ha ido granjeando un camino es a partir del Estado y de la acción política. Y mientras es más clara la importancia de la acción política para dar garantías de justicia y razonabilidad, resulta que es posible que el grueso de la población sienta que la experiencia en la relación con el Estado es una experiencia anodina, irrelevante o sencillamente contraproducente. Y no solo los ciudadanos, también las autoridades. Muchas de ellas corren a desarrollar y fomentar toda clase de mecanismos sin revisar si ellos debilitan el poder político de la comunidad que habita un territorio. No cabe duda, por ejemplo, del aporte que ha sido la creación de la Unión Europea. Sin embargo, tampoco cabe duda de que las variables económicas son inmensamente relevantes en comparación con las variables políticas o jurídicas. La discusión que se dio para construir una base constitucional para Europa terminó en un texto melifluo, una especie de reglamento. La gran creación de Occidente en términos institucionales, que es la forma Estado, forma hecha a modo de una burocracia que desarrolla un aparato capaz de aplicar los principios operacionales del proyecto político moderno; no es defendida, sino más bien atacada. La política occidental se ha empeñado en atacar a las instituciones occidentales. Los políticos hablan en contra de la política.

El gran desafío de un proceso civilizatorio común no es solo contar con las herramientas operacionales comunes, sino con un espacio cultural propio, que tenga un desarrollo cultural consolidado y relativamente coherente entre sí. Por supuesto, los distintos lugares no serán homogéneos, pero es relevante que sean coherentes.

Para Putin, según la perspectiva de Dugin, la conexión euroasiática geopolítica, intelectual, es a partir del principio de civilización y del principio de estatalización. Todos estos contenidos conectan con las visiones más nacionalistas. Tienen el germen del nacionalismo. Entonces Dugin celebra que Putin refiera cada vez más a la civilización y a los valores. Y considera muy valioso que, sobre esta base, rechace la hegemonía liberal. Y esto sería un enfoque euroasiático. El Estado no tiene nada que ver con esta discusión, por lo que en el nivel estatal Putin podría ser un realista, pero a nivel civilizatorio Putin sería euroasiático.

Dugin va a identificar, entonces, cuatro zonas geográficas consolidadas desde el punto de vista de la relevancia geopolítica:

– la zona angloamericana,

– la zona euroafricana,

– la zona del Océano Pacífico extremo oriente, y

– la zona paneuroasiática.

Esta última zona geográfica, se identifica con la uniformidad civilizatoria donde es viable construir alianzas apropiadas para equilibrarse contra las potencias marítimas atlantistas de la zona angloamericana.

Dichas alianzas se buscarán con Berlín como corazón en el gran espacio europeo, con Tokio como centro en el gran espacio japonés y con Teherán como clave en el gran espacio continental islámico. Todos compartiendo las potencias atlantistas como enemigo común. Esto es muy importante porque aquí se detecta el foco de conflicto en el que debe redundar el escenario. Todas las alianzas deben configurarse como enemigos de los atlantistas, que defienden solo sus intereses. He aquí una estrategia clave: Occidente no defiende la universalidad, Occidente defiende a sus principales potencias y nada más.

Dugin continuará escarbando en este potencial conflicto. Dentro del sur planetario podemos ver varias regiones. América Latina está cada vez menos satisfecha por la posición de América del Norte y Europa. Esto le parece evidente a Dugin. Eso se está buscando en distintos países, por supuesto en países como Cuba, Venezuela y Nicaragua, pero también en Argentina, en Brasil y en muchos de ellos ha penetrado una visión bastante crítica, dice Dugin, respecto a Estados Unidos. Están en busca de su propio camino y Rusia puede ayudar.

En África podemos ver la activación de Rusia en el oeste del continente, en Mali, en Burkina Faso y en África Central. La presencia rusa en África, al igual que la de China, que ya es muy grande, no hará más que crecer (afirma Dugin). Por lo tanto, Rusia y China ayudarán a los países africanos a convertirse en un polo independiente. África se opone cada vez más a las políticas neocoloniales tradicionales de Europa y Estados Unidos. De este modo, se puede hablar del mundo islámico, que a veces también se incluye en el sur. El mundo islámico también busca su independencia y de nuevo Rusia o China acuden al rescate como, por ejemplo, en Irak. Y desde aquí el argumento crece, por parte de Dugin, para dar cuenta de lo que él juzga como la principal oportunidad para vencer el atlantismo y su proyecto liberal: es la idea de lograr realizar un mundo no occidental, es decir, apoyando para que esas alternativas se hagan poderosas e independientes de las potencias atlánticas e incluso (dirá Dugin) independientes de Rusia y China.

Esto es muy interesante porque está planteando un combate geopolítico global. Cuando uno ve la imagen de Joe Biden reuniéndose con Mohammed bin Salman, el príncipe saudí que se hizo famoso por un salvaje crimen cometido contra un periodista que le incomodaba en una unidad diplomática de su reino; se revela que Occidente puede declararse fuertemente ofendido primero, pero que luego eso queda en nada por las razones que sean. ¿Está mal? No lo está, pero salir a señalar que la política debe respetar esos criterios, para luego cumplirlo solo a veces, incluso ante eventos escandalosos, parece ser poco decoroso y, sobre todo, incoherente. Y el papel de Occidente es ante todo débil. Cuando Mohammed bin Salman se reúne con Joe Biden, estalla la polémica y Joe Biden dice públicamente que le manifestó que había antecedentes que referían al gobierno saudí en relación al asesinato de Khashoggi. Mientras tanto, el príncipe saudí dice que en la reunión nunca se habló de ese tema. Es altamente probable que haya existido una negociación que definió que ambos dirían lo que dijeron, sin escándalo por ambas partes. Por lo demás, al salir, el ritual de despedida fue amable y las fotografías hablan de un ambiente liviano. No se acordó que

no existieran fotos, no se acordó una salida en forma de huida, en fin, todo eso se puede definir previamente con facilidad.

Lo cierto es que Estados Unidos está dispuesto a reunirse con Mohammed bin Salman; está dispuesto a no ir a la guerra de manera directa, sino a través de un país que no es miembro de la OTAN, entregando armas a ese país (lo que tendrá importantes consecuencias posteriores de seguro) y muchísimo dinero y apoyo logístico. Y no es capaz, la principal potencia occidental, de tomar una decisión clara porque ha tomado conciencia de la incapacidad de vertebrar sus decisiones con el sentido común de la población. La deslegitimación de los poderes occidentales es muy grande y, ante ello, prefieren asumirla y hasta ratificarla con conductas que son útiles económicamente, pero que mantienen la crisis política de manera constante.

Dugin ve esta debilidad, comprende la pulsión de derrota de Occidente. Y por eso piensa que el camino se abre en la medida en que el mundo ya es tripolar. Si hay cuatro zonas geográficas, ello no implica que se traduzcan en polos de relevancia global. Por eso, aun cuando solo hay cuatro zonas, nos encontramos con tres polos: el polo globalista (EE.UU. y Europa), China y Rusia.

Si aceptamos la pertinencia, aunque sea mínima, de esta lectura; debemos poner particular atención al 4 de febrero de 2022, semanas antes de que comenzara la guerra entre Rusia y Ucrania. En esa fecha hay una declaración conjunta de la Federación Rusa y la República Popular China, que se titula *Declaración conjunta de la Federación Rusa y la República Popular China sobre las relaciones internacionales: entrando en una nueva era y el desarrollo sostenible global*[108].

La declaración conjunta parte señalando que la invitación a Putin la ha cursado Xi Jinping, es decir, afirma que es una invitación china.

Las partes declaran que el mundo está pasando por cambios trascendentales y la humanidad está entrando en una nueva era de rápido desarrollo y profunda transformación. Describe la existencia de la multipolaridad, la globalización económica, el advenimiento de la sociedad de la información, la diversidad cultural, la transformación de la arquitectura de gobernanza global y el orden mundial, en una creciente interrelación e interdependencia entre los Estados.

Ambas naciones piden que se respeten los derechos de los pueblos a determinar de forma independiente las vías de desarrollo de sus países y la soberanía y los intereses de seguridad y desarrollo de los Estados. Este es un punto que normalmente se entiende como no entrometerse en los pasos potenciales hacia una autocracia o en la preservación de estructuras no democráticas, ya que el concepto de democracia ha de ser nominal y debe ser definido por la población. De hecho, afirman que no hay una plantilla única para guiar a los países en el establecimiento de una democracia y que una nación puede elegir las formas de implementar la democracia que mejor se adapten a su estado particular en función de su sistema social y político, sus antecedentes históricos, tradiciones y características culturales únicas. De este modo se establece que no existe, según esta declaración, formas de definir las democracias o el nivel democrático de una nación. Esas miradas como aquella que configuró el concepto de poliarquía en la ciencia política norteamericana chocan con una crítica relativista que surge de la declaración de manera taxativa: ¿A quién le corresponde definir qué es una democracia? Solo el pueblo de un país puede decir si su Estado es democrático o no lo es. ¿Y cómo habla el pueblo? A través de su gobierno. Y ante eso no temen en decir:

> Las partes señalan que Rusia y China como potencias mundiales con un rico patrimonio cultural y un patrimonio histórico de gran tamaño, tienen una larga tradición democrática que se basa en 1000 años de experiencia en desarrollo, amplio apoyo popular y consideración de las necesidades e intereses de los ciudadanos. Rusia y China garantizan a sus pueblos el derecho de participar por diversos medios y de diversas formas en la administración del Estado. Los pueblos de ambos países están seguros del camino que han elegido y respetan los sistemas y tradiciones democráticas de otros Estados.[109]

Acusan Rusia y China que los intentos de ciertos Estados de imponer sus propios estándares democráticos y de monopolizar el derecho a evaluar el nivel de cumplimiento de los criterios democráticos. Y van más lejos. Señalan que estos intentos de hegemonía plantean graves amenazas a la paz y la estabilidad mundial y socavan en orden global.

Rusia ha atacado a Ucrania. Rusia y China han protagonizado una declaración conjunta justo antes de la guerra y luego se han reunido durante ella declarando una "amistad sin límites". Y China va más lejos cuando dice que "entiende" las razones por las que Rusia ha ejecutado su "operación militar especial" (la forma en que Putin denomina a la guerra). Occidente había tomado la decisión de señalar que estas reuniones de Rusia con distintos líderes eran un fracaso ruso y que habían recibido muchas recriminaciones al interior de las sesiones. Pero las declaraciones son bastante intensas. De todos modos, muchos analistas occidentales sostienen la tesis de que se trata de una relación muy asimétrica y muy conveniente a China, quien resuelve sus propios requerimientos gracias a la enorme necesidad de dinero y de apoyo político que tiene Rusia.

¿Cómo ha afrontado la crisis de la guerra Occidente hasta ahora? Fundamentalmente con medidas comunicacionales y con un diseño de discurso político. O si queremos, con un espectáculo sorprendente. Eso en lo explícito. Hay una guerra comunicacional para evitar referir a la guerra propiamente tal, hay una puesta en escena del espectáculo para evitar el análisis de los intereses. La cobertura de prensa occidental sobre la guerra es simplemente una condena. ¿Esa es la apuesta de Occidente? ¿Mandar a la guerra a un país sin poder y trabajar el plano comunicacional para convertir ese heroísmo en el éxito propio?

Capítulo 8
Occidente es un espectáculo

"El arte no es un espejo para reflejar la realidad,
sino un martillo para darle forma."

BERTOLT BRECHT

La palabra es a la razón como la imagen es al espectáculo.

La imagen puede ser racionalizada, pero no está entre sus efectos el dotar de racionalidad. El arte, cuando cumple el rol de representar (aunque sea abstracto), produce un efecto de elaboración y consigue abrir la puerta a la politización de los contenidos. Pero el mero espectáculo no es arte, puede ser la puerta que sea cierra evitando toda elaboración.

En mi país está el desierto más seco del mundo. Es el desierto de Atacama, con un promedio de menos de un milímetro de lluvias al año. Sin embargo, cuando las lluvias son inusualmente superiores a este débil promedio, ocurre un evento maravilloso: alrededor de doscientas especias de flores, endémicas en su mayoría, crecen y cubren como una alfombra de flores un sitio que días antes mostraba la tierra resquebrajada por la sequedad y el sol inclemente. Es un espectáculo. Turistas de todo el mundo viajan a verlo. Es realmente bello. Normalmente dura dos meses, un breve momento, una respiración, pero es verdaderamente un espectáculo y muchas personas consideran que ese viaje, esa estancia, ese silencio, esas flores en medio de la nada, son suficientes razones para transitar hasta el fin del mundo, allí donde queda Chile. Pasan los dos meses y un día las flores comienzan a marchitarse y cuando todo termina, el desierto vuelve a estar como siempre: seco. Convoco esta hermosa escena, que se produce tres o cuatro veces por década, para tratar de ilustrar la situación de Occidente, que concentra sus fuerzas en los espectáculos que maravillan al público, pero que no puede dotarse de agua y vida. Occidente es hoy un páramo, tan extenso como yermo. ¿Dónde habita el proyecto de Occidente? ¿Dónde está la razón? Estas preguntas las responderemos más adelante. De momento vale señalar que Occidente, cuando puede, emerge como una explosión de belleza y voluptuosidad, o simplemente aparece en forma de impacto. Occidente emerge y muestra su fuerza, su seducción, su belleza propia, endémica: las grandes ciudades llenas de luces, la tecnología, la (supuesta) capacidad de gobernar. Pero detrás de ello, más veces que lo aconsejable, solo reside el espectáculo de un Occidente que, sin poder sus falencias, la cubre de enérgica petulancia.

La siguiente es la ruta de la conversión de la razón occidental en la imagen espectacular.

A) Estética, espectáculo y política

La palabra es a la razón como la imagen es al espectáculo.

En esta regla de tres simple, no puede ser de otro modo, hay una equivalencia. Pero también hay una antípoda. Con solo enunciar la regla de tres simple notaremos que hay un problema que no está en la equivalencia, sino en las consecuencias de ella. ¿Es posible que el espectáculo sea la nueva razón? ¿Y qué implica que el corazón de la experiencia cognitiva migre desde el argumento a la aparición de una imagen? ¿Es acaso la imagen la nueva unidad de medida de la verdad? Así al menos lo parece. Fija o en movimiento, la imagen despliega la prueba irrefutable, incluso sin ser prueba, o sin ser irrefutable. Una imagen es un adjetivo calificativo que merece ser contemplado, un dominio moral sin haber establecido los principios fundantes.

Un marco perceptual domina nuestra cognición: la imagen. Las consecuencias de esta cotidiana verdad son muy relevantes. Es la imagen la que domina nuestra noción de verdad, es la prueba empírica. Y para ello usa un soporte, su forma específica de aparición en el mundo: la pantalla.

Occidente nace (y cuando ello ocurre aún no se llama Occidente y es inimaginable su destino) bajo la convicción de que será el lenguaje el medio por el cual nuestros procesos de incorporación de información producirán un efecto de armonización de los distintos elementos hasta configurar una representación holística, en el marco de un ejercicio racional. El lenguaje se nos aparece como un fundamento para elaborar la herramienta que, a su vez, será el fundamento entre fundamentos de la experiencia humana: la razón. La humanidad se desarrolla en el lenguaje, la apuesta más arriesgada es llevar esta fórmula a su extremo más intenso, transformando el lenguaje en su versión superior: la razón, la armonía entre argumentos, la coherencia.

Esta convicción, la del lenguaje y la razón como corazón conceptual del proceso social, se ha estrellado contra un muro que se lleva por delante el proyecto Occidental. Y ese muro es la preeminencia de la imagen. La forma de la experiencia social es la representación en una imagen, en la fotografía o en la proyección en vídeo. El nivel de adaptación de esta herramienta es enorme. En primer lugar, porque la construcción de sentido supone que los actores en la sociedad deben, luego de comunicarse, reconstruir permanentemente su experiencia en el marco de una “imagen de mundo”. Y es un ejercicio complejo, a veces lento socialmente y demandante personalmente. La imagen y la moda asociada a cada imagen, a cada representación, resuelven la complejidad: se define la imagen de mundo de manera casi directa. Es una imagen, ya lo es, solo debe convertirse en un valor de cambio, solo debe convertirse en algo generalizado. No es poco, pero es mucho más sencillo. Y lo es además por una segunda razón, que complementa formidablemente la primera. La razón suponía un ejercicio de integración intelectual y psíquica de alta complejidad, donde los elementos oscuros de la experiencia social y personal quedan convertidos en problemáticos, generando una demanda de respuesta. En cambio, la imagen integra sin integrar las sombras de nuestro inconsciente y las dimensiones no racionales de la experiencia social. Cuando digo que “integra sin integrar” me refiero a que el objeto, el elemento problemático, puede estar en la imagen, puede ser referido, puede ser visto; sin embargo, no produce más que una aparición especular (espectacular), sin generar una demanda de resolución. En la imagen se puede poner un elemento disruptor sobre la mesa (un elemento perverso, por ejemplo), todos pueden darse cuenta y todos pueden seguir en la cena sin problema. La imagen no demanda coherencia. Puede escandalizar, pero la huella del escándalo se

borra o queda como una banalidad.

El proceso mediante el cual Occidente deja de lado su modelo cognitivo racionalista para pasar a reemplazarlo por el marco perceptual de la imagen como forma de organización cognitiva ameritaría una detallada ruta histórica. Creo poder cumplir con lo básico con el siguiente bosquejo. Esperamos mostrar que Occidente ha transitado desde la palabra a la imagen, desde la razón al espectáculo.

La política, no la política formalmente establecida como un cuerpo profesional que se dedica a administrar las sociedades, sino la política como desenvolvimiento de la gestión del poder y como la problemática del gobierno, es una actividad que aparece tempranamente para efectos de nuestras civilizaciones. Naturalmente desde el instante en que se producen los asentamientos humanos y desde ese momento que se exige una organización para poder funcionar, en ese momento surge la actividad política. Y desde que se origina, comienza a generar exigencias de corte simbólico. Y es que el poder de un grupo, el poder de una propuesta, el poder de una idea, el poder de un proyecto, no depende solamente del proyecto o de las ideas, ni depende completamente del grupo que las defiende; dependen también de la capacidad que tenga esa propuesta, esa oferta política, de trasuntar el territorio más cercano, de romper ciertas barreras, de cruzar ciertas fronteras más allá de donde sus argumentos suenan lógicos o atendibles. Esas fronteras tienen que ver con una población que bien podría entonces estar o despolitizada o sometida al imperio de terceros.

¿Qué pasa si una población no es afín a nuestra oferta política?

En esos contextos se usan distintos tipos de recursos para acumular poder, conservar poder, para administrar el poder, en fin, y obviamente dentro de ese esfuerzo hay un factor muy importante que es el control de los elementos de carácter simbólico, es decir, todo aquello que redunda del desarrollo cultural y que significa la producción de signos estabilizados que tienen un significado común, como la suma de las reminiscencias, como la historia lingüística de esa comunidad, de signos que pueden provenir de la arquitectura incluso. Los símbolos están por todas partes y lo atractivo del símbolo es que se requiere desentrañar desde él su interpretación. Y ésta normalmente ha de provenir desde el poder o quizás existe porque va hacia el poder, bajo la posibilidad de que sea capaz de producir más poder. Dentro de esas decisiones de corte simbólico que se ejecutan para el desarrollo de la actividad política, está la propaganda política.

La propaganda política es la posibilidad, entonces, de incrementar el conocimiento y la valoración de una doctrina, del proyecto de un grupo, de un líder, entre otras opciones de menor probabilidad. Lo cierto es que la propaganda adopta ciertas formas, por ejemplo: puede ser el realce de un hecho cierto y conveniente, como lo es inaugurar un hospital. Se presenta como una medida que es buena y que es un aporte a la vida cotidiana. Incluso quizás no es tan grande el hospital, quizás no resuelve la magnitud de los problemas, pero se le puedo dar realce. Es decir, hay hechos ciertos y convenientes que pueden ser relevantes.

Incluso a veces se puede hacer propaganda con medidas que no se han tomado. Por ejemplo, se descubrió u ocurrió un caso emblemático en otro país, que revela que efectivamente una medida que cierto proyecto desea hacer realidad en su gobierno, es útil y relevante. Ante ello se construye una estrategia comunicacional para decir: “Observen. He aquí un caso de éxito de esta medida que tanto hemos luchado por

instaurar y que muchos se han negado. Hoy es evidente que tenemos que llevarla a cabo". Por supuesto, eso también es propaganda.

La propaganda política, entonces, puede ser el realce de un hecho cierto y conveniente, puede ser la creación de mecanismos, premios, reconocimientos que enaltezcan la autoridad. Y la propaganda se amplía en direcciones muy interesantes cuando sale del mero esfuerzo por realzar un objeto o situación y se pasa al esfuerzo estratégico de construir posicionamiento o de resolver situaciones críticas. Es lo que actualmente se conoce como gestión de la comunicación política.

Bueno, hay un caso al respecto que es bien interesante porque es muy antiguo y es bien espectacular. Si nos vamos antes incluso de la permanente referencia a la política, que es Grecia, podemos irnos al caso de la batalla conocida como la Batalla de Qadesh, por la zona en que se ejecuta, que está librada en el año 1274 a.C., Siglo XIII a.C. Estamos hablando de una batalla que se produce en la zona de lo que hoy sería Siria, donde disputan ese territorio Egipto y el Imperio hitita, Siglo XIII a.C., vuelvo a hacer la referencia temporal para destacar que estamos hablando de hace 34 siglos.

En ese instante, en la época que está desarrollándose en esa zona un crisol de desarrollo muy importante, la rueda, la escritura, los números, la matemática, en fin, ese es un momento fundamental en el desarrollo de nuestra civilización. En ese momento, en esa zona, está en disputa un conflicto entre dos grandes imperios del periodo. Uno que va a tener mucha relevancia histórica, que es el egipcio, que de alguna manera insufla fuertemente al mundo griego; y por otro lado el Imperio hitita, que es muy importante en la época y es punto de referencia obligado cuando se habla de Egipto.

Habíamos referido a la Batalla de Qadesh, que se produce en el límite entre los hititas y el Imperio Egipcio. Esta batalla es la primera que se conoce en la historia donde hay evidencia de un diseño táctico y estratégico para la realización de la batalla. Es también un combate emblemático en la historia por la tecnología de los carros que se usaban para las batallas y por la cantidad de ellos- Fue una guerra muy grande, estamos hablando de seis mil carros utilizados según se calcula, una cosa sorprendente.

Bueno, en esta emblemática batalla nos encontramos con un hecho formidable que no tiene que ver para nada con la batalla en si misma o que, si pudiera tener que ver con ella, se relaciona con la política de la batalla y no con la batalla misma. Y con las dificultades de información que contamos hoy sobre ella. Por ejemplo, hay una extensa discusión respecto a quién triunfó. Lo que se sabe hoy es que no triunfaron los egipcios, que probablemente sí triunfaron los hititas o que no hubo realmente un triunfador claro. En rigor, para ser más claro, parece haber una cierta reticencia a reconocer que ganaron los hititas, fundamentalmente porque toda la historiografía durante muchísimo tiempo había establecido que habían ganado los egipcios; cosa que parecía bastante lógica desde el punto de vista de que esta es una zona donde el mundo egipcio se había constituido como una súper potencia. Estamos hablando de una batalla que, además, se produce en una época gloriosa del Egipto Faraónico, que es un periodo largo que dura alrededor de cinco siglos, entre el XV y el X a.C. aproximadamente. Como decíamos, se asumía un triunfo egipcio ya que en los documentos oficiales de Egipto -en los cuales tenemos mucho más acceso que respecto a los hititas- la batalla de Qadesh se presenta como una victoria clarísima e incluso hay elementos ceremoniales, pinturas, dibujos, cierto tipo de materiales que van a revelar que efectivamente había

habido un gran triunfo egipcio el de la batalla de Qadesh.

Los egipcios incluso habían elegido templos donde se manifestaba este gran triunfo y donde, de alguna manera, se venía a reivindicar esta confrontación como uno de los grandes símbolos de la dominación egipcia en la zona.

Como se puede apreciar, los egipcios instalaron la idea de un triunfo claro en Qadesh. Pero ¿cómo lo hicieron? La clave fue la construcción del templo conmemorativo a la victoria, el templo de Abu Simbel. Incluso hay una narración tallada que va a hablar de un triunfo total: "los enemigos mueren en manos del faraón". Ramsés buscó una reconstrucción conveniente de los hechos, Ramsés fue el que ordenó construir este templo, que después se transformó en uno de los templos más grandes.

Es decir, el triunfo egipcio se impuso para efectos del pueblo egipcio y de la historiografía, que durante alrededor de 3 mil años estuvo convencida del triunfo egipcio. ¿La clave? Un relieve donde vemos al faraón, a Ramsés, quitándole la vida a todos sus rivales. Él solo contra todos los demás; él fuerte, los otros débiles. Se había construido un héroe.

Por supuesto, el uso del arte en la actividad política es frecuente, aunque de una manera relativamente sencilla: potenciando el carácter conmemorativo de la figuración artística, realzando así a los líderes y sus circunstancias venturosas. Bajo esta dimensión el arte es una especie de insumo, de fórmula a utilizar para mejorar el rendimiento de la legitimidad. Y todavía se usa.

Hay una ruta de relación entre lo simbólico y lo político que es propia del desarrollo de la modernidad occidental y, sobre todo, de eso que llamamos la postmodernidad, que en muchos sentidos no es más que el nombre de un estupor. Una de las líneas histórico-sociales para comprender Occidente, se desprende de la relación entre nuestro proceso civilizatorio y la concepción de espectáculo (aquello que observamos). Por supuesto que el espectáculo no es totalmente nuevo: la tragedia griega era un elemento político y social y era un espectáculo. Pero la tragedia era ante todo un rito público y un momento integrativo. Las tragedias solo tenían una sola representación y toda la ciudad participaba. Por eso el tamaño de los teatros griegos era bastante grande en relación con el tamaño de las ciudades de entonces. Y es que toda la ciudad debía caber en el teatro.

En esos eventos se reproducían los temas políticos y sociales (la estirpe, el conflicto, el malentendido, la guerra). Lo que se plasmaba allí era el orden social y los riesgos de la sociedad, las angustias y las esperanzas. No hay demasiada evidencia de un uso obscenamente político (es decir, de obras cuyo texto se concentra en destacar las proezas de un gobernante vigente, por ejemplo). Por supuesto, la tragedia tiene vinculaciones políticas en un sentido profundo: nace junto a la democracia y pretende elaborar los temas de la prudencia, la templanza y la virtud. Muestra con frecuencia lo inconveniente que es la desmesura de los líderes para sus pueblos.

Las tragedias no eran propagandísticas. Y tampoco pretendían enseñar la conducta ética en la vida cotidiana. De hecho, los principios que deben regir la vida cotidiana muestran resultados difíciles de entender, pues los dioses griegos muchas veces actúan por capricho sobre los individuos. Las tragedias no pretendían ser modelo de virtud del ciudadano medio. Las obras se relacionaban con eso que llamamos hegemonía.

Y aparece un gran poeta trágico de la época, uno de los tres grandes, que va a ser

Eurípides, quien asumirá ya maduro las ideas del platonismo y eso implica que los dioses deben tener conductas que sean razonables y bondadosas: un dios no puede ser arbitrario, cruel y celoso, por ejemplo. No puede, por celos a un humano, hacerlo caer en una tormenta feroz que lo matará. Entonces Eurípides ha construido un tipo de dios particularmente nutrido de moral y eso cambia radicalmente la relación con las divinidades, a tal punto que es pensable que haya sido un paso importante para el surgimiento posterior del cristianismo. Como se aprecia, en ese contexto el uso político de la tragedia no es algo grosero, sino que resulta ser una forma de reproducción de la ideología dominante o de los cambios sociales que se están produciendo.

Ahora, lo particular de Occidente respecto del espectáculo en política está en otra ruta, que se puede resumir del siguiente modo: en primer lugar, aparecen los espectáculos con contenido político, aquellas obras que dentro de su desarrollo manifiestan un cierto contenido político, en calidad de problema y sin una clara toma de postura; en segundo lugar, nos encontramos con los espectáculos que están hechos para ser funcionales a la acción política de un grupo.

Es decir, en el desarrollo de la historia de Occidente nos encontramos primero con espectáculos con contenido político, para luego pasar a espectáculos que son hechos funcionalmente para que apoyen la acción política de un grupo. Pero hay además un tercer caso: un momento de conversión creciente de la política misma en un espectáculo, lo que significa que se invierte la relación, pues ya no es el espectáculo lo que se acerca a la política, sino que es la política lo que se acerca al espectáculo. Las formas específicas de la acción política serán las formas del espectáculo. La política performática ha sido símbolo de época. En septiembre de 2017 el portavoz de la Generalitat catalana, Jordi Turull, promovió la idea de que cada uno en su casa imprimiera la papeleta para el referéndum, ya que la citación al proceso plebiscitario había sido considerada ilegal por el gobierno español y se estaban requisando las papeletas en las imprentas donde se estaban produciendo. Ante esta propuesta Gabriel Rufián, miembro de la Asamblea Nacional Catalana, se pondrá de pie en el salón de la asamblea para señalar que él ha traído su impresora para imprimir su papeleta. Y ha mostrado la impresora. Por su parte Donald Trump no solo ejecuta permanente una política hiperexpresiva, sino que además ha construido reglas de negociación a partir de ello. En su libro *El arte de la negociación* señala que es necesario jugar con las fantasías de la gente porque las personas quieren creer que algo es lo más grande, lo mejor y lo más espectacular. Su conducta no solo es la de permanecer siempre en la interpretación de su papel, sino que agrega permanentemente la hiperinterpretación y la hipérbole, que considera esencial para generar polémica y, con ello, vender. En Chile hubo constituyentes que fueron disfrazados (de dinosaurio y de Pikachu) a la Convención Constitucional y Vox en España instaló una gran bandera española en el peñón de Gibraltar. Esto es de todos los días en el mundo: los políticos o activistas que se esposan a un pilar o árbol, se disfrazan, hacen un escándalo, todo con una regla simple: llamar la atención produce publicidad, ésta produce conocimiento y la probabilidad de avanzar electoralmente crece. No necesariamente hay que realizar acciones con sentido, basta con hacer acciones que llamen la atención, de hecho, acciones disruptivas. Pero hay más en la relación entre política y espectáculo. Y es que ha ocurrido que, con frecuencia, los personajes del espectáculo han devenido en personajes políticos. Es decir, personajes conocidos por su labor en televisión o cine, pasan a ser “rostros” de un

partido político. De este modo se produce una asimilación de todo nombre con reconocimiento en el espacio público, como un nombre con potencial político. De este modo, cualquier persona conocida por distinta condición (deportista, presentador de televisión, modelo), puede efectivamente apelar a su conocimiento para poder entrar en política con relativa facilidad. Los partidos políticos consideran muy beneficiosa esta fórmula: se trata de nombres conocidos, gente que normalmente sabe de política y va donde le dicen y con ellos las campañas son mucho más baratas porque dar a conocer a la persona es algo ya hecho, solo hay que informar que es candidato. Este fenómeno produce un efecto asociado que, al menos conceptualmente, es problemático: se asume que el espacio público es uno solo, ya sea el espacio público de quienes son "famosos" por razones externas a la política, o ya sea por quienes participan del espacio público donde circulan las ideas que inciden en la política.

Todo este proceso de espectacularización redunda en otra consecuencia: la conversión de todos los problemas políticos en asuntos comunicacionales. La siguiente etapa de este proceso es cuando empezamos a convencernos de que cualquier problema político es básicamente un problema comunicacional y que hay que todo se reduce a ver cómo se gestiona comunicacionalmente un problema.

Para poder entender qué relevancia tiene esto, me voy a permitir hacer una breve genealogía de la cuestión del espectáculo en la modernidad. Al final de esta explicación, daré cuenta de la relación que esto tiene, por ejemplo, con la guerra de Rusia y Ucrania. Es un ejemplo interesante porque la guerra convertida en espectáculo es un paso superior, aunque evidentemente esta no es la primera.

El interés de este capítulo es explorar la experiencia estética como una forma de producir matrices perceptuales y simbólicas que pueden interactuar con la política, generando no solo efectos parciales en un momento, no solo incrementos o reducciones de la positiva imagen de un líder, sino mucho más allá.

Las matrices perceptuales que se juegan en las grandes transformaciones del arte pueden modificar las formas de comprensión de la experiencia social y política. Y eso ha ocurrido. Y nuestra época es hija de una de esas transformaciones. A continuación, revisamos el origen de una matriz que ha resultado decisiva en la historia perceptual de nuestra cultura occidental y que, quizás, ha tenido tanto éxito que ha logrado cuestionar a matrices conceptuales de Occidente, llevándonos a una confusión importante.

B) Genealogía del espectáculo moderno

Me concentro en un hito renacentista: es el surgimiento de una técnica de dibujo que permite representar la tercera dimensión en dos dimensiones, en un plano, que conocemos como perspectiva. Bajo esta técnica el plano en el que se dibuja adopta rasgos de proporcionalidad y sentido de realidad. La perspectiva no es exactamente realista, porque funciona como si nuestra mirada fuera monocular, pero se aproxima bastante a nuestra experiencia visual: los objetos más cercanos se ven más grandes, los más lejos se ven pequeños. Y todo tiene una proporción. Las líneas que marcan la ruta de profundización de la imagen terminan en un punto de fuga donde perdemos la vista.

El surgimiento de la perspectiva en pintura será en Florencia con Brunelleschi, a

principios del Siglo XV, lo que los italianos conocen como el *Quattrocento*, el famosísimo siglo del Renacimiento. Y Brunelleschi entonces va a desarrollar allí esta técnica, a partir de sus dibujos, que luego van a ser mejorados técnicamente por Alberti.

Y en ese lugar va a surgir entonces la posibilidad de representar en un plano, en dos dimensiones, una realidad tridimensional. ¿Por qué es importante? En primer lugar, porque se desarrolla una racionalización muy relevante, que es la construcción de un espacio homogéneo que responde a criterios de proporcionalidad. Esto produce una disciplina visual novedosa, importante, porque las representaciones pictóricas se acercan a un cierto realismo arquitectónico. Pero hay una segunda razón. Toda forma cultural, toda creación, se despliega en sociedad y evoluciona, generando efectos a su alrededor. Los efectos de la perspectiva serán muy importantes, pues generará la matriz cultural de la visión de Occidente.

Pero toda forma cultural nace porque puede nacer. Es decir, deben existir condiciones para que ella sea posible. ¿Cómo nace la perspectiva entonces? El argumento más interesante que conozco al respecto es el de Michael Baxandall[110]. Para él, la enorme capacidad de manejo matemático de la proporción que se desarrolla, a nivel popular, a fines de la Edad Media; resulta del notorio incremento del comercio de largas distancias, lo que implicaba: lograr establecer alguna clase de referencia de la cantidad del producto a vender o comprar, en circunstancia que no existían unidades de medida ni formatos estandarizados de embalaje; además, en los puertos se necesitaba intercambiar bienes en distintas monedas, por lo que los comerciantes debían ser capaces de manejar al mismo tiempo distintos tipos de cambio con fluidez para aprovechar las oportunidades. Esto implicaba que quien manejaba mejor la regla de tres simple lograría más ganancias. Por lo demás, es una época de desarrollo de la óptica y de la geometría aplicada en general, a tal punto que tenían cierto nivel de popularidad los anteojos que se vendían en ferias o en la calle, para quienes tenían problemas de visión. El invento no tenía más de ciento cincuenta años, pero se había ido popularizando. Ya Petrarca usó anteojos en el siglo XIV y a inicios del siglo XV hay pinturas donde se ve a personas usándolos. Baxandall lee estos procesos como una popularización de las proporciones. Y considera que es un hecho relevante que produce un efecto cultural. Y ese efecto es la generación de una matriz de percepción que incorpore esta dimensión, lo que se hace posible sobre todo en aquellas ciudades donde hay intensa vida comercial, como los puertos. Por ejemplo, Florencia.

Baxandall incluso encuentra documentos donde hay chistes que están basados en la regla de tres simple (desgraciadamente no los cuenta). Es decir, habría una enorme facilidad para operar con esa formulación. Eso explicaría, para Baxandall, que pudiera ser representado un espacio homogéneo lleno de equivalencias internas, donde la proporcionalidad se respeta completamente. Recordemos que el ejercicio de Brunelleschi para construir la perspectiva cónica fue lograr proyectar cuerpos tridimensionales en un plano, estableciendo rectas que emergen desde un punto de observación fijo y que se proyectan hasta un punto de fuga. Luego será Alberti quien perfeccionará los mecanismos para procesar de manera sistemática las imágenes de objetos tridimensionales en un plano. Esta forma, más “realista”, se transformó en una gran revolución que modificó la pintura para siempre y ha sido fundamental en el diseño arquitectónico, en el diseño de interiores y, por supuesto, en las artes asociadas a la imagen.

La construcción de un espacio cúbico al interior del plano irá generando una forma de representación visual, es decir, una cierta construcción de categorías y criterios mentales que establecen que la escena acontece en un espacio cúbico frente a nosotros, cuyas unidades de medida son homogéneas y que representan una situación real.

Este modo de representación a partir de la perspectiva y la configuración del plano como un cubo que otorga un espacio interno generará una modificación en la representación. El surgimiento en el siglo XVII del teatro a la italiana, con la herradura como disposición del público y el cubo escenográfico como zona de la representación, proyecta el sentido de la perspectiva a un espacio "no real" (porque es ficticio), pero material.

Y eso marca un giro.

Este espacio tridimensional va a modificar la historia del teatro. El teatro a la italiana reemplazará las formas de representación que se habían ido desarrollando, ya sea alejándose o acercándose al teatro griego.

El cubo escenográfico de los italianos es un espacio que se considera heredero por de la perspectiva. Y no es solo por la forma del escenario y sus usos, sino que la perspectiva invade todo el proceso: decorados, pintura, arquitectura interna de la puesta en escena. Pero obviamente no nacerá de inmediato con todos los atributos. Lo que nace es una lógica interna asociada a la perspectiva, una lógica que se despliega y se desarrolla hasta configurar la fórmula que conocemos en la actualidad, donde se busca altura, profundidad, tridimensionalidad y que incluso tenga partes de la puesta en escena que sean completamente reales: paredes verdaderas, construcciones que son reales, con una arquitectura definida y con una materialidad propia de las construcciones reales.

El cubo escenográfico construye en su interior un conjunto de condiciones para poder hacerlo verosímil con la realidad. El escenario a la italiana va a permitir muy distintos diseños escenográficos. El romanticismo, por ejemplo, que fines del XVIII, comienzos del XIX, va a montar obras con escenografías que crearon atmósferas muy lúgubres gracias a la gran capacidad de ambientación del espacio escenográfico. En el teatro de la época comienza a ser normal que aparezcan indicaciones sobre el escenario en los escritos de los dramaturgos, haciendo referencia a los decorados o al diseño. Es decir, los dramaturgos empiezan ellos mismos a querer plasmar su espíritu en el juego escénico. Esto implica que la puesta en escena ya es parte de la obra de arte. Y la búsqueda del realismo fue creciente y con ello las exigencias. En rigor, el concepto de decorado va quedando obsoleto para dar paso a la noción de escenografía: los muebles dejan de ser "muebles de teatro" y se comienzan a usar reales, se usa un telón por delante, otro por detrás, buscando modificaciones en la experiencia estética. El vestuario también se modificó de modo notable y se inició un trabajo de gran profesionalismo al respecto. El aumento del peso de la puesta en escena compitiendo al texto es un tema relevante. Será Goethe el primer gran autor muy crítico de esta deriva de los escenarios. En un viaje a Francia puede ver obras con abundantes desarrollos en la puesta en escena, incluso con paredes auténticas, y su comentario es: "esto está muy mal".

Antes de que existiera la caja escenográfica, los cambios de escena se podían hacer ante los ojos del auditorio mediante mecanismos de deslizamiento de bastidores,

bambalinas, telones, en fin. Pero en rigor se hacían ante los ojos del público. En la actualidad se ha vuelto a mostrar parte de ese proceso en las obras, pero es un modo elegante de mostrar lo interesante que hay detrás de la obra. Pero durante el desarrollo de la modernidad se fue haciendo cada vez más perentorio que la obra tuviese un nivel de realismo importante y que no se viera ninguno de los apoyos colaterales de la obra.

El triunfo de este tipo de escenario cerrado se producirá alrededor del año 1840, ya en ese momento se va a internalizar y se van a empezar a destacar por parte de los críticos aquellas puestas en escena que ocupan este tipo de criterios con mucha intensidad. El gusto ha cedido a estas innovaciones y se considera una obra de mejor nivel la que respeta estos criterios de realismo y proporcionalidad. También se detectan en esta época los primeros cielos rasos y puertas con cerraduras, o sea, puertas reales por completo. Un cambio copernicano, que aun cuando estaba fraguándose hacía años, no había encontrado nunca unas condiciones intelectuales tan aptas. Son los años donde comienzan a despertar también las corrientes realistas en la literatura y otras artes. Por eso, por este apogeo, surgen respuestas de quienes quieren impugnar esta mirada. Surgen así quienes desean un teatro que no sea una representación, que de hecho sea irrepresentable y que despierte la imaginación. Esta será la discusión entre las variantes más realistas y las variantes más romanticistas. Los realistas están por la puesta en escena completa y el romanticismo entonces por el despliegue de la imaginación.

Detrás de esta configuración del teatro moderno está la idea de representar adecuadamente la realidad en un espacio reducido. Una obra escrita define a los personajes y el espacio define el escenario. El dialogo recorre desde lo social hasta lo psicológico, es la idea de representar el mundo, los personajes, el escenario social, todo está representado en esta pequeña caja. Cada personaje es un arquetipo o eventualmente un tipo social, o sencillamente un individuo con una clase social, con una historia, con sus determinaciones. Y el espacio configura un escenario activo, que interviene sobre los personajes, un hábitat.

Esta idea va a ser trasladada a la política. El primero que acuñó el término democracia representativa fue Alexander Hamilton a finales del siglo XVIII para referirse al sistema de Estados Unidos, definido en diferenciación con las democracias directas. Este va a ser un cambio muy sustantivo, que hasta el día de hoy impera y que es parte de la discusión vigente en todas partes respecto al valor de la democracia y a las posibilidades de supervivencia de la democracia representativa.

Hamilton nos retrotrae a un momento muy importante, que es el momento de las discusiones planteadas por aquellos autores, en principio anónimos, que plantearon la polémica proponiendo cómo debía ser la república naciente, discusiones cruciales en el origen de la constitución norteamericana, en medio del contexto de la independencia norteamericana respecto a la corona británica, que es más o menos coincidente en términos temporales con la revolución francesa. La revolución americana que es más de carácter político que militar.

En ese proceso va a ser muy importante Hamilton, que va a organizar el famoso texto conocido como *El Federalista*[111], que en realidad son varios textos de distintos autores, de Jay y Madison, que junto con Hamilton son los principales autores. Pero Hamilton es el que invitó, el que se le ocurrió la idea, el que publica el primer texto bajo el nombre de “Publius”, y la verdad es que después de esos documentos la historia de Estados Unidos va a experimentar importantes cambios y, habrá que decirlo,

encontrará un camino propio.

Hamilton está consciente de que, en la historia de la humanidad, las repúblicas han tenido muchas dificultades. Las repúblicas muchas veces han terminado en caos y también en abusos, que eran los que se querían evitar con la búsqueda republicana. Sin embargo, Hamilton está convencido de que los avances de las ciencias de la política van a permitir que los abusos se puedan evitar, ¿y cuáles son esos avances? La creación de la división de los poderes (que viene desde Europa), lo que Hamilton profundiza en términos de aplicabilidad pensando en lo que él llamará los *checks and balance* legislativos, además de un poder judicial que sea por completo independiente.

Pero hay más. Entre las nociones de Hamilton surge la siguiente idea: los legisladores son elegidos para representar a las personas, a sus electores. Surge así la idea de una democracia representativa, no como la que se daba, por ejemplo, en la reunión de los estados en Francia, por ejemplo, previo a la revolución francesa, bueno, y durante la revolución francesa. Esas reuniones eran por clase social y los representantes debían representar a la clase. En Hamilton surge un giro individualista, moderno y que implicaba un giro en la concepción de la representación.

La idea de representar la realidad va a empezar a imponerse más o menos al mismo tiempo, en el ámbito de las artes y en el de la política. Pero el teatro parece jugar un rol muy importante porque construye la matriz de percepción y los horizontes conceptuales posibles:

- La obra de teatro es una representación (y en política y en derecho llamamos "representación" a la posibilidad de imputar a un tercero nuestros actos)
- La obra de teatro debe ser lo más próxima al sentido de lo real que intenta proyectar. En política se entiende que representa aquel que logra dar cuenta de los contenidos cruciales de los representados.
- Quienes representan los papeles son actores. Estos dos conceptos, papeles y actores, se han traspasado a los usos de la teoría política: en la teoría sistémica los "actores" cumplen "roles o papeles". Y no es infrecuente que pensemos un escenario social o político a partir de la noción de definir quiénes son los actores protagónicos de la escena.
- El teatro incorpora además las nociones de conflicto mediante el protagonista y el antagonista, los ayudantes y oponentes.

En definitiva, el teatro configurará una matriz no solo perceptual, sino de significados conceptuales para representarnos, para comprender, para hacer legible, la realidad social. La perspectiva se convirtió en la forma de mirar moderna. Decimos: "esta es mi perspectiva" para señalar lo que vemos y lo que no vemos desde una posición específica.

C) La palabra y la imagen

La palabra y su escritura, el perfeccionamiento de sus significados, la configuración de la lógica, fueron el proceso mediante el cual se produjeron las bases de la Ilustración. En ella la palabra ha desplegado su potencia en forma de esperanza: podemos ser

racionales y, con ello, podemos ser libres. La palabra era la herramienta que había sido capaz de construir los cimientos, los pilares para la época más ambiciosa de la historia. Para huir de dios como fundamento había que lograr en construir una luz equivalente y fue el siglo XVIII el punto donde esa producción fue posible. Es en ese siglo donde el desarrollo del debate intelectual en un sentido amplio llega a tener la fortaleza e intensidad para hacer crecer la base de personas involucradas en él. Pero además se popularizarán las publicaciones y la imprenta tendrá una penetración creciente.

El concepto de "representar", proveniente de las artes escénicas, que implica al mismo tiempo el "volver a presentar", la conservación del espíritu de lo "representado", pero también eventualmente el *reemplazo* de la persona o el objeto representado. El objeto pintado no está en la pintura, solo su reemplazo en imagen. El votante que elige un representante, disuelve su presencia.

El concepto de "representación" será un punto crucial en la modulación de las lógicas de la Modernidad, tanto en relación con los signos lingüísticos, las artes y la política.

Si bien la representación, tal como la entendemos actualmente, se vincula a la historia moderna de la Revolución Norteamericana y los desarrollos teóricos del siglo XVIII en Europa, la verdad es que representación ha existido en la política desde los griegos. El "Boulé" es una especie de senado que surge arribando a la época clásica griega y es un órgano de representación. Y ello se proyecta a Roma posteriormente. Y en la Edad Media existieron "Cortes" que representaban grupos específicos, ya fuesen estamentarios o de clase. Por supuesto, estos órganos de representación fueron una compañía institucional importante para las estructuras no representativas de gobierno, porque otorgaban un espacio de legitimación. En el siglo XVII Inglaterra tendrá un Parlamento en forma cuya institucionalidad no reemplaza a la forma de estado previa, sino que se une a una monarquía vigente, constituyendo así una síntesis inesperada y que cuyos resultados han mostrado viabilidad. De todos modos, la puerta entreabierta siempre genera su apertura total o casi total: las colonias británicas solicitaron tener representantes propios en el Parlamento de Westminster.

Serán los franceses quienes establecerán la vinculación de la representación con el voto. Y ante ello hubo dos propuestas centrales: el sufragio censitario y el universal. El primero normalmente se ha establecido a partir del patrimonio de los individuos y, por cierto, a partir del sexo de los votantes.

La libertad moderna de los representantes ha sido un tema constante, menos teórico que práctico. ¿Hasta dónde puede distanciarse el representante de sus votantes en las decisiones que le involucran? Técnicamente puede alejarse todo lo que desee o disponga pues no redunda ninguna obligación con los electores, más allá de aquella que implica la moral del representante, o eventualmente el impacto en el clima de opinión pública que pudiera implicar avanzar muy en contra de la voz del pueblo. Es así como la revisión de las tareas de los representantes prácticamente queda establecida para la siguiente elección, donde se juega la confianza del electorado. Pero dado que los sistemas electorales tienen reglas y los partidos son expertos en ellas, la elección masiva tiene algo de nominación partidaria, ya que un cupo "protegido" prácticamente garantiza el triunfo al candidato.

La representación es una "preñez simbólica", es decir, involucra un tipo de situación simbólica donde hay una intensa capacidad de significación, es decir, la forma

cultural está llena de significado. Esto involucra un cambio de estatus de la representación como mera "puesta en escena", como el simple acto de *mostrar*, ya que en ese nivel la representación no se constituye en la profunda significación moderna del concepto. Es el acceso a la plétora, a una abundancia excesiva, lo que permite que el signo representante pueda dar cuenta de lo representado.

Es pensable que en la representación se otorgue estatus formal, es decir, la categoría de una forma simbólica relativamente mensurable a la inasible voluntad humana: en el arte, en la comunicación, en la política, se exige que el acto en una dimensión tenga alguna equivalencia y alguna legibilidad en otra dimensión. La representación es una apuesta: ocurre en un espacio que no es el destinatario de los efectos.

La representación supone una situación de homología en la que el valor de ente se puede homologar al valor de otra entidad. En la representación hay un representante y un representado (sean sujetos u objetos). La idea de representación supone un sentido de proporcionalidad (un sentido de cantidad), un espíritu (un sentido cualitativo del significado de lo representado) y una eficacia. Esto último es decisivo: la representación necesita ser un acto efectivo, no puede vivir como una presunción. Es característica fundamental de la representación que el valor formal de la representación se traslade desde el representado al representante, sujeto u objeto. En el caso de la política lo que se traspasa normalmente es la decisión, aunque hay niveles en que es posible complementar ese valor central con algún resguardo que se considere importante (por ejemplo, la posibilidad de presentar proyectos populares a partir de ciudadanía organizada). En el caso del arte, la representación puede producirse por la fidelidad a lo representado o por la capacidad de convocar lo representado a pesar de estar muy lejos formalmente de hacerlo. El carácter tumultuoso, angustiante y emotivo de Turner en la pintura no tiene relación con los objetos de su arte: un barco, un tren, por ejemplo. Y es que lo representado no son esos objetos, sino un clima, un escenario espiritual y una expectativa. En la economía y en la lingüística se ha usado el concepto de "valor de cambio" para referir a la capacidad de un signo (una palabra o un billete, por ejemplo) para valer algo en otro orden de la realidad: la palabra se intercambia por una imagen mental de una entidad (y opera socialmente como la proyección de esa entidad en terceros), el billete es un símbolo de una producción que tiene la capacidad de ser intercambiada en el mercado de bienes y servicios.

Un elemento clave del proceso de representación moderno radica en el rol de la ciencia. Ella es la representante de la forma superior de conocimiento, de la síntesis histórica entre el saber conceptual y el empírico. La ciencia es espacio de validez universal, una validez no definitiva, pero poderosa en medio de su carácter provisorio. Es ella la que define (o debía definir) el gran poder moderno: ¿quién dice la verdad? En una sociedad donde la validez se va alejando de la capacidad jerárquica, el proceso de construcción de verdad es territorio de guerra. He ahí el botín principal de la sociedad. La cognición, es decir, el proceso de recibir y procesar información, se convierte en fundamental.

En la historia de la humanidad, la operación cognitiva se situará primero en la palabra hablada y luego se dará un peso mayor a la palabra escrita. La palabra hablada tiene menos potencial de validación lógica o empírica. Luego la palabra va a añadir un nivel de complejidad y eficacia superior: la palabra escrita. Y en este nuevo formato la

palabra tiene capacidad de proyectarse en el tiempo, tiene posibilidad de ampliar el abanico interpretativo y tiene la opción de distribuirse en grandes cantidades de personas. En la palabra escrita distintas épocas reflexionan sobre lo mismo, se conservan con precisión las posibilidades interpretativas, se desarrolla la lógica. Y los niveles de validación potencial se expanden. Hay quienes dicen que la palabra escrita sobre un objeto *representa* al objeto. Y hay quienes creen que *representa* al sujeto.

La Modernidad nace con la convicción de un terreno de disputa de la verdad: la escritura. Todo libro iba a ser una apuesta por la verdad del mundo, de un fragmento del mundo.

Pero hace poco más de cien años algo cambió.

La imagen apareció con la capacidad de desbancar a la palabra escrita.

Si la imagen es masiva y fácil de digerir, entonces ello implica que es más masiva que la palabra, que puede recorrer las sociedades, pero la incorporación de sus contenidos es problemática, dificultosa.

La combinación audiovisual modifica por completo los valores de base del proceso de reproducción. La apuesta de una imagen que representa una experiencia, el alma de un pueblo o los valores de alguien se hace mucho más viable cuando la forma de la aparición de lo representado en la representación, es muy parecido a la realidad. Por supuesto, el teatro también tiene la capacidad mimética con la realidad social, pero la diferencia es que el teatro no tiene una capacidad masiva de millones de personas gracias a la reproductibilidad técnica y carece de las herramientas propias de lo audiovisual, donde es viable operar con un intenso hiperrealismo, el que no solo se presenta como una versión real, sino que construye grados de verosimilitud en exceso, generando una convicción de veracidad.

La Modernidad construirá sus primeros caminos en lo que llamaremos “la ruta del realismo”. Por ejemplo, en pintura nos referimos al realismo, al naturalismo y al impresionismo. En literatura la única categoría, entre las mencionadas, que es más problemática, es el impresionismo. Pero no tanto. Se les puede imputar impresionismo a Woolf o a Proust, por ejemplo.

La ruta del realismo es aquella en la que se quiere representar la realidad, autores como Ibsen en *La casa de muñecas*[112], por ejemplo, son autores realistas, que pretenden dar cuenta de la realidad de la experiencia humana, de las complejidades de la experiencia humana. Cuando el realismo se le otorga un sentido un poco más documental, con más casos reales, con fuerte investigación o con fuerte presencia de los asuntos sociales, se conoce como naturalismo, Émile Zola, como Bazán, en fin.

Y el impresionismo viene a ser también realismo, lo que pasa es que el impresionismo es el realismo de la percepción. La percepción es subjetiva, pero no deja de estar basada en hechos objetivos. Es objetivo que un mismo sitio se ve distinto a diferentes horas del día, por las diferencias de la luz, y eso altera la percepción subjetiva, pero no significa que sea un fenómeno subjetivo en el sentido de que otras personas no puedan ver lo mismo a la misma hora.

Estas son las corrientes de la ruta realista Y la ruta realista va a estar muy en relación con la idea de representación, lo que significa que el realismo político y el realismo artístico van a estar más o menos emparentados. En estas corrientes realistas del arte, la belleza y el misterio van a quedar en un plano a veces menos destacado, por ejemplo, Balzac, que es un naturalista eximio, aunque no haya sido parte de sus

virtudes el estudio exhaustivo previo a la obra.

Estamos en el siglo XX. Un autor muy interesante plantea la idea de la sociedad del espectáculo, Guy Debord[113]. ¿Qué es la sociedad del espectáculo? Es la totalidad inorgánica, inorgánica, dispersa, pero consolidada como un todo, pero consolidada como un todo, de las mercancías. Debord desarrolló una sofisticada e interesantísima tesis sobre la sociedad del espectáculo, para decirnos que la constante de la economía capitalista es la tendencia a que decrezca el valor de uso, y ante ello, ante el predominio del valor de cambio, el nicho ecológico en que nos movemos exige una supervivencia aumentada, que no libera de la penuria, que no libera del esfuerzo, pero que otorga bienes, mercancías, capaces de compensar el dolor. Repito, nuestra economía reduce la importancia del valor de uso, o sea, importan menos para qué sirven las cosas, importan más para qué son cambiadas, y el hecho mismo de cambiar es una razón en sí misma.

Eso implica que en el lugar donde nos movemos, en el espacio en que nos movemos, se exige algo que va a llamar una especie de "supervivencia aumentada", es decir, la supervivencia no es un elemento basal, requiere mayores interacciones de cambio de lo que una supervivencia simplemente implica. Esa supervivencia aumentada no va a liberarnos de las penurias, no va a liberarnos de los esfuerzos, pero otorga bienes, mercancías capaces de palear o compensar los dolores de las personas. Todos debemos aceptar la supervivencia aumentada, todos debemos aceptar la existencia de nuevas necesidades, ¿por qué tenemos que aceptarlo? Nadie nos obliga en realidad, se nos ha creado la ilusión de esas cosas, y todo consumidor ha de ser una persona ilusionada.

La mercancía es la parte efectiva, real de la ilusión, y el espectáculo, dice Debord, es la manifestación general, el momento en que la mercancía ha logrado la colonización total de la vida social. El consumo alienado es la siguiente etapa de la producción alienada, todo el trabajo del mundo se convierte en mercancía total, pero esta debe volver a los individuos fragmentada gracias a las ciencias del consumo.

Hay una gran mercancía total, pero a ustedes y a mí no nos llega como una mercancía total, nos llega fragmentada, empaquetada en formas de consumo, que diseccionan y recortan las mercancías para mayor tranquilidad de cada individuo, para sentir que estamos administrando nuestras decisiones. El capital cuando llega a un grado de acumulación muy grande, cuando somete a su imperio a todos los objetos en calidad de una mercancía, dice Debord, se transforma en imagen. Cuando se ha transformado en imagen estamos en la sociedad del espectáculo.

La energía de la sociedad no viene de la política en la sociedad del espectáculo, porque la política exige un relato. Viene de la economía, y la economía no exige ningún relato, exige un consumidor, basta con un sujeto excitado, completamente convencido de una necesidad, o privado de un goce que lo exalta, que lo excita. Se necesita un narciso, un narciso, que significa alguien con una realidad que tenga algún nivel de distorsión, un narciso te va a comprar el agua, una laguna entera donde se mirará. El conjunto del capital convertido en mercancías deviene en una infinita sed de imágenes, la mercancía se ofrece como representación, pero una representación de sí misma, es una imagen que comienza y termina donde mismo.

A veces, la mercancía pasa por un disciplinamiento, por la imagen de, por ejemplo, una persona, una mujer o un hombre de extraordinaria belleza, por la escena donde aparece algo deseable, o que es el momento para satisfacer un deseo, o que

siempre es el momento para satisfacer el goce y el... En fin. ¿Por qué? Porque todo es efímero, lo único que no lo es habita en la posesión de la mercancía como un abstracto ser que supera al objeto. La suma de todas las imágenes, dice Debord, es el espectáculo.

¿Qué pasa cuando una sociedad se desintegra en el espectáculo? La sociedad de consumo es una eternidad de objetos que no suman uno, una eternidad de signos que nada significan. En *Apocalypse Now* (versión Redux) dice Hubbert: "estás peleando por la nada más grande de la historia", eso es lo que tenemos efectivamente, la totalidad de nada más grande de la historia, la mayor obra creada por la humanidad solo para que caduque cuanto antes. ¿Quién puede entenderse a sí mismo en ese entorno y quién puede entender todo lo demás en una sociedad que caduca todo alrededor?

Los bienes de consumo permiten modificar mi posición en la sociedad. Dañadas diversas rutas de construcción de prestigio, el consumo se convierte en un buen reemplazo. Si normalmente el consumo reflejaba el estatus, ahora la experiencia de consumo en el mercado cambia de estatus. La figura fantasmagórica, especular que Marx definió como mercancía, se tradujo en una experiencia urbana de exposición de productos en vidrieras, afiches y avisos publicitarios en prensa.

Recordemos, Marx va a hablar de la *forma mercancía*, que es la manera en que adquiere visibilidad el objeto producido, pero que no obtiene su imagen a partir de la producción, sino que, a partir del imperio del mercado, en medio del cual el objeto se transforma en algo evanescente, en algo que flota, que representa valores que están exentos de relación respecto al objeto en sí mismo. Esa mercancía, si seguimos a Debord, se transforma en una totalidad, en la totalidad de todos los productos convertidos en una gran imagen que es la mercancía en general, y que es asimilable a partir de la subdivisión de esa mercancía en general en fragmentos.

Caminamos por las ciudades desde fines del siglo XIX, mirando las vidrieras, observando los afiches, vemos los avisos publicitarios en prensa con esos objetos que hemos convocado como mercancías. Hay un resplandor nuevo y extravagante, un resplandor que no alcanza a ser luz. La experiencia social ha creado una nueva forma: pasear por las tiendas, observar y comprar sin obligación, sin necesidad. Es entonces cuando se construyen infraestructuras por primera vez en la historia, construcciones hechas especialmente para fomentar esa experiencia (hablamos del boulevard, el pasaje, ya sea abierto o techado) que transforma la caminata del ciudadano en el paseo de quien expande su experiencia ante el mercado desde la compra a nuevos territorios. Hasta en la famosa experiencia de los pasajes que va a referir Walter Benjamin[114] respecto a la capacidad de describir la ciudad que va a tener Charles Baudelaire, el poeta, que seguramente va a ser el primero en detectar este fenómeno urbano de una sociedad que se lanza a las calles para una experiencia ni remotamente conocida con anterioridad, que es la experiencia de disfrutar de la experiencia del mercado, disfrutar de las mercancías, de caminar, de conocer, de tomarse un café, en fin, es el paseante, el *flâneur*, un fenómeno que por entonces se multiplica en Europa. No es alguien que va de compras, no tiene una lista de objetos ni que desea o necesita, el pasean transforma la mercancía en su paisaje, el producto y la belleza de la tienda son, en algún sentido, la misma problemática. El paseante puede ir a comprar, puede evadirse del mundo, puede simplemente pasear, puede disfrutar del encuentro con otros que están haciendo lo mismo.

La mercancía ha dejado de ser solo el producto, la mercancía es parte de un

espectáculo. Y el paseante deja de ser solo la persona que visita posibles objetos a comprar, él es también parte del espectáculo. La persona es tan espectacular como la mercancía, o quizás es también una mercancía. De ahí nace el diseño de la cafetería francesa. La cafetería francesa prototípica tiene todas las sillas mirando hacia la calle, ¿y por qué? Porque dos personas se sientan a tomar un café, y al estar mirando hacia la calle, observan a todas las personas que van pasando por la calle con sus vestuarios, con su puesta en escena, con su espectáculo, pero ellos también son parte del espectáculo, porque también están en exposición en sus sillas, sentados. Todos somos la vidriera del otro, todos somos el espectador del otro, todos

¿Y qué pasa con los individuos en medio de este escenario? El individuo se estandariza y al mismo tiempo deriva en espectral. La totalidad que se nos presenta como experiencia social es la totalidad de una imagen, que siempre es una mercancía, cuya circulación es global, tanto como reproducción de lenguajes implícitos o mensajes explícitos, o incluso como oferta de valor comercial. Y el individuo vive dos realidades paralelas: puede ser quien *admira* la mercancía o puede *ser* la mercancía.

Marx pensaba que la mercancía genera su propio fetichismo, en la convicción de que el objeto transado emana, en su individualidad, la negación aparente de la estandarización: creemos que somos únicos al comprar bienes estandarizados. Este fenómeno ha sido convertido en una herramienta política en Occidente, una herramienta que construye la verdad desde el deseo.

El valor de la veracidad, o la capacidad de parecer verdad, se transforma en el gran botín de guerra de la acción política. Parecer verdad es más importante que cualquier cosa, la verdadera *cabeza de playa* del presente. Pero es solo una cabeza de playa, es decir, un territorio enemigo del cual hemos logrado tomar un espacio que nos permite trabajar en una posible profundización, en una posible penetración al territorio ajeno. La verosimilitud es todo lo que importa. Las fábricas comunicacionales generan verosimilitud, la búsqueda del posicionamiento, el apoyo a la versión desplegada, allí está lo relevante. La verosimilitud es una mercancía, un producto que nace y que despliega su magia para, en el mejor de los casos, producir un efecto de la verdad sin la presencia de ella. La conquista de la verdad ha quedado anulada. Occidente clama por parecer, no por ser. Se desean los efectos convenientes de la verdad con los efectos convenientes de la falsedad (o del desconocimiento). En el territorio oscuro de lo desconocido, nos basta instalar un par de tropas para conocer algo de ese mundo y luego construir, a partir de nuestra tierra de origen, una versión de los hechos que sirva para producir los efectos de la conquista de la verdad sin ella.

La verosimilitud de la imagen no es lo mismo, ni de cerca, que la consistencia o coherencia de los conceptos o la fidelidad de la sistematización de los hechos. En el ejercicio de la razón se pone en juego la posibilidad de obtener claridad sobre los hechos o los conceptos. En el manejo de la imagen se juegan los intereses, son ellos los que mandan y administran la coherencia de la imagen. ¿Y si es solo un espectáculo? Entonces se trata del uso de acciones y recursos culturales para no producir un fenómeno cultural, el espectáculo por el espectáculo es impostura.

Vivimos una época de mensajes globales que se fundamentan en contenidos individuales estandarizados, que funcionan porque calzan con la construcción de un individuo que está convencido de su particularidad y que desea que ella sea respetada. Y puede ser respetada, nominalmente. La necesidad posmoderna del derecho a la plena

individualidad y al reconocimiento por ello supone mentirse en medio de sociedades de masas. Y es que en realidad no hay forma de que el individuo pueda luchar contra mensajes globales. Se ha visto esto en la guerra de Rusia y Ucrania. Por supuesto, la guerra siempre usa mucha desinformación para enaltecer la moral de cada bando. Pero lo interesante en esta guerra ha estado en el modo y en la masividad del posicionamiento heroico de Ucrania.

Todas las guerras contemporáneas tienen un sentido de espectáculo: en la primera guerra entre Estados Unidos e Irak, las fuerzas norteamericanas mostraban las grabaciones de sus propios aviones enviando bombas que caían con precisión sobre vehículos, puentes o edificaciones. Las escenas eran muy atractivas, parecían videojuegos. Nos sentíamos dentro del avión, por tanto, teníamos claro cuál era nuestro lugar en el conflicto. Luego experimentamos, en 2003, el momento en que nuevamente Estados Unidos está en Irak y el punto de inflexión es el día en que se derriba el estatus de Saddam Hussein, en un acto propagandístico extraordinario. No se había logrado capturar a Hussein y era necesario marcar el final de la guerra. Y en toda la historia, un líder que no puede cuidar sus monumentos (puestos por ello en el centro de la ciudad) ha fracasado. Su estatua era un tótem y por lo demás, era su propia estatua, por lo que no podía cuidarse a sí mismo. Estados Unidos gana la guerra ese día, captura a Hussein (a su fantasma, a su icono cuyas emanaciones metafísicas son suficientes para dar verosimilitud al final de la guerra), aun cuando la guerra continuaba y Hussein no había sido capturado. Pero peor aún: uno de los hombres que derribó la estatua de Hussein declaró una década después que estaba arrepentido, que sentía que necesitaban a Hussein[115]. Muchos países de la ex Unión Soviética han mostrado significativos aumentos de indicadores de nostalgia por la Unión Soviética, incluyendo Rusia donde en los últimos cinco años esos datos alcanzaron sus puntajes más altos[116]. Tanto en Irak como en Rusia el liberalismo ingresó por la puerta del capitalismo. Y su presentación en sociedad se hizo en el espectáculo: la destrucción del tótem de Saddam por Estados Unidos en Bagdad, la instalación de McDonald's en la Plaza Roja de Moscú. Y si queremos agregar, Louis Vuitton y Pizza Hut contratando a Gorbachov como rostro de sus campañas publicitarias[117], son señales suficientes para establecer que el arribo de Occidente a algunas de sus grandes conquistas se limitó al espectáculo. Y que desde allí no había siguiente jugada, solo una demostración de poder que no había sido capaz de producir sentido.

El atentado a las Torres Gemelas en 2001 estuvo marcado por el mismo atavismo. La acción no es solo terrorista, sino que es una puesta en escena. Tan intenso fue que el gran compositor Karlheinz Stockhausen[118] pocos días después llamó a los atentados la principal obra de arte de la historia, lo que le valió el ostracismo dentro de los territorios de la música e incluso implicó sanciones a su hijo músico. Pero Stockhausen estaba entusiasmado con el espectáculo. El acto político e ese espectáculo fue perfecto, pues atacaba al corazón político del espectáculo moderno: el cine de Nueva York y, además, la película distópica de grandeza y destrucción. Sin embargo, las reivindicaciones del islam ya no podrían salir del código del atentado o la vulneración de normas y derechos que Occidente juzga de fundamentales. Y el problema era simple: la doctrina era una imagen, era una *performance*. Para seguir con *Zhivago*: "lo elevado se había tornado materia tosca"[119].

La guerra Rusia-Ucrania es la primera guerra que es fundamentalmente un

espectáculo, al menos desde el punto de vista de Occidente. En este caso el espectáculo no es solo un recurso, como todas las guerras, no solo lo simbólico y lo comunicacional son un recurso. Occidente cree que es una estrategia usar el espectáculo para evitar una guerra caliente y para producir un efecto determinado que permita ganar la batalla comunicacionalmente, como los egipcios, cuando instalaron que habían ganado una batalla que habían perdido por tres mil años.

Occidente cree que puede ganar la guerra aun no ganándola (o eventualmente ganándola por muy poco o incluso empatándola). Cree que puede evitar una guerra caliente gracias a esto, que puede mantener en un estatus de guerra fría el conflicto, porque la presencia de Ucrania como país en conflicto permite alivianar el peso político y dejarlo relegado a un problema entre países que llevan ya varios años en el borde de la guerra. Los actores que están en la escena no están en escena. Revisábamos el documento de la OTAN que señala que ellos entienden que China está detrás de Rusia. Y, por otro lado, Ucrania es un signo que emerge para dotar de presencia a un conjunto de intereses que no son los ucranianos (pero que quisieran propios los ucranianos, porque son los intereses de Occidente). Detrás de Ucrania está Estados Unidos principalmente y también Europa.

En este conflicto se anudan y expresan los grandes conflictos. Ucrania es un nuevo Vietnam, donde se van a manifestar los conflictos de época más grandes. Por supuesto, es un Vietnam al revés, porque en Asia el despliegue occidental fue frenético, intenso, delirante. Ahora se trata de la ausencia de despliegue, de esconderse, de ir a la guerra con las cámaras de televisión y las imprentas de periódicos. Y esto es lo que me interesa: ¿qué dice Occidente cuando habla a través de sus decisiones?

Occidente dice, con su conducta, que no desea ir a la guerra. O que desea que alguien abra el camino para la guerra, que no sea una provocación propia. Luego se ha insistido con las sanciones económicas, con el apoyo de armas a Ucrania, con el financiamiento a Ucrania (pero sin dejar ingresar a Ucrania a la OTAN). Todo esto ha sido un cúmulo de mensajes que no necesariamente tienen unidad: Josep Borrell dijo, poco tiempo después de iniciada la guerra, que los conflictos bélicos no se ganan con sanciones económicas[120]. Pero pocas semanas después señaló que en realidad se había logrado que las sanciones económicas fueran un *hard power*[121]. Pero luego volvería al origen e insistiría que las guerras se ganan con armas y que es necesaria otorgar a Ucrania las armas que necesita[122].

Sin embargo (y pido disculpas) no quiero entrar en la guerra como tal, sino en su acontecer como símbolo de algo mayor. Ucrania es un símbolo de esa luz que resplandece pero no ilumina. Todo es confusión y caos. El Presidente Zelenski recibió enormes protestas en 2019. ¿La razón? Estar apoyando a Rusia en sus decisiones gubernamentales. Desde entonces comenzó a girar, a vincularse con sectores lejanos a los rusos. Pero hay una historia anterior. ¿Cómo llegó a ser Presidente?

Esta pregunta es relevante pues el caso ucraniano es formidable para comprender la política como espectáculo. Zelenski llegó a ser Presidente de Ucrania porque hizo un papel exitoso en televisión donde representaba a un… Presidente de Ucrania. La pulsión del espectáculo es total, incluso en los errores: el tropiezo con la publicación en la revista Vogue revela aquello. Resultaba evidente y obsceno que se mostraran unas fotos con la esposa de Zelenski vestida como para ir a un gran restaurante en París en medio de los edificios destruidos por las bombas, al lado de soldados sucios por el trabajo

diario. Pero ahí está la historia: Zelenski fue héroe en la televisión y ahora debe ser héroe en la vida real. Todo lo que rodea esta guerra, por el lado occidental es una proyección, una puesta en escena. Muchos países declaraban hasta el cansancio sobre la imposibilidad de Rusia de superar sus sanciones económicas, pero no decían que seguían comprándole gas.

Ucrania viene de la confusión política, es una señal de época. Un país políticamente pequeño es situado ante una decisión fundamental: Europa o Rusia. Pero ya esa disyuntiva es un problema, porque es evidente lo que la población desea (Europa), pero objetivamente la manija para permitir o bloquear ello está radicada en Rusia.

Ucrania vivió desde 2014 complejidades enormes, conflictos que podían aparecer con inusitada intensidad Y sometidos a tremendas presiones, ya con señales claras de una posible guerra, con superficialidad se jugó el papel de tensionar, de negociar, de avanzar buscando unos acuerdos que eran altamente improbable que fueran tolerados por las terceras partes, por el mundo ruso, y en general por muchos países de Asia.

Volodimir Zelenski se convirtió en presidente de Ucrania y era un dato que estaba ejecutando un gobierno bastante fallido hasta que llegó la guerra (Ex ca). El primer día en que Zelenski heroicamente decide ir al frente de batalla, ha quedado grabado y luego se ha hecho cine después. Y mientras eso ocurría las ciudades europeas se pintaban con la bandera argentina.

¿Y cómo se les va a pagar todo esto? Fundamentalmente, se pagará con signos. Serán héroes, y su presidente será además famoso, no morirá. Cuando Ucrania probablemente después de la guerra quede viviendo años de desolación y caos, con los tristes restos de sí misma, seguramente Volodimir Zelenski será un conferencista mundial, un símbolo para occidente, un nuevo Gorbachov, será un demócrata que luchó y triunfó en algún sentido, que quizás nadie entiende, pero que todos asumen como tal.

En su forma más sorprendente, Zelenski terminará yendo muy lejos. En términos comunicacionales, simbólicos, a partir de esto que hemos hablado, efectivamente Zelenski entra en la forma mercancía, en el fetichismo, en el deseo. No es extraño (entonces) que en el instante en que la revista Vogue contacta al matrimonio para las fotos ya se haya consumado esta situación delirante de la guerra como mero espectáculo, vaciada de toda otra orientación. Y por ello mismo las fotos se tornan obscenas, pornográficas, porque fotografían a la familia presidencial en el marco de la guerra, pero con el garbo habitual. La guerra es un escenario y el cuadro a construir es disonante: el vestuario no calzará con la situación. Pero en eso residirá la grandeza de la pieza y también (a la vez) su miseria. Porque la foto es un artificio, una especie de desdibujamiento, donde hay una entrevista, pero el reportaje no es propiamente periodístico. Bastará ver el equipo que ejecuta la tarea: el estilista, la asistente de estilo, maquilladora, peluquera, productor, productor de línea, en fin. Pero la impronta sigue: lo que importa son las fotos. La imagen hará todo.

Pero la revista Vogue es la revista de la alta costura, de las élites globales y de las mercancías de alto valor. Y allí está, en medio de la guerra, descubriendo un nuevo paisaje. Ahí está ella, sentada en ese lugar de horror, de desolación, en ese edificio lleno de sacos de tierra para tener armada la defensa ante el inminente ataque. Y ahí está ella nuevamente, esta vez con ella al lado de tres mujeres soldadas, que están en la calle, frente a amasijos de latas, de metales rotos por las explosiones, y ella con un abrigo

hermoso y con una limpieza absoluta.

La nota es particularmente interesante y quizás vale la pena hacer una lectura en otras claves. Estoy seguro de eso. Leo un fragmento de la entrevista en Vogue: “Le pregunté si hubo algo que le hiciera prever la guerra” dice la periodista. Y entonces ella dice: “Llevábamos una vida feliz y nunca pensamos que nos iba a pasar esto. Pero mantenemos la esperanza”[123]. El estilo y la forma de registrar la historia de la periodista es pura empatía, la periodista dice que siente su aislamiento y su miedo, pero que también sabe que Zelenska va triunfando y que si se detiene en las calles y pregunta por ella, todos dirán que esa es extraordinaria, que es moderna, que hacen una linda familia con su marido. Todo se ve auspicioso. Es Vogue. Es la guerra. Hay seis mil muertos por mes, pero la foto de la hermosa primera dama modelando en medio de la guerra era ineludible.

Harari señala que es cierto que la ficción es lo que distingue al ser humano de otras especies animales, e incluso que la ficción y la murmuración son dos rasgos esenciales para que el humano se haya convertido en una especie no solo viable en el mapa de las especies animales, sino que además poderosa[124]. Pero, ¿no será que en nuestra época le hemos puesto un motor, no solo a combustión, quizás un motor atómico a la ficción y a la murmuración, y eso conduce a un desarrollo, a una expansión muy grande de ambos? Y la pregunta es, ¿eso amplifica nuestras habilidades humanas? ¿O eventualmente las deteriora? Tal vez ir más rápido no otorga más fuerza.

Es cierto que el alejamiento de la realidad tiene dimensiones problemáticas para el ámbito más importante de la vida social, que es la política. Es obvio, una época que denosta la política y elude la realidad, genera una especie de peligro de extinción. No es tan razonable jugar tanto con la ficción, la ficción es un gran invento, una gran creación, una gran arma también, pero en la realidad sigue ahí como una creatura o entidad que no participa de la realidad.

La nueva tríada de mercancía total, imagen total y comunicación global, produce una ruptura de toda posibilidad de sostener la existencia de la representación, y produce una especie de merma en el realismo. Somos una sociedad escindida del realismo, separada de él, nunca hemos estado más lejos de los Maquiavelo, de los Hobbes, de aquellos que comprendieron bien la política.

La conducta de Ucrania es una conducta de una negación psicológica y de una falta de comprensión del realismo enorme. Es un saco sin fondo de desquiciamiento, de no hacerse responsable, de no querer cargar con los muertos de una situación. ¿Cómo denominamos esta experiencia? Si no estamos viviendo la representación, si no estamos siendo representados ni estamos representando, ¿cómo la llamamos?

Nuestra experiencia es la experiencia de la especulación (en tanto espéculo). Es decir, es la operación que reproduce una imagen en un espejo, la raíz de la palabra especular está en la idea simplemente de observar, pero su desarrollo histórico refiere a la idea de una fantasmagoría y de una imagen distorsionada. Nuestra experiencia especular, fantasmagórica, y espectacular al mismo tiempo, es lo que nos está quedando, es nuestro poder (al menos nominal).

Estamos probablemente ante la primera guerra donde ella misma (la imagen inicial) es parte de la imagen total, de los objetos del mundo, de la mercancía; es parte de la comunicación global totalizada, donde la guerra, entonces, pretende escapar de la naturaleza de la guerra, pretende escapar de la política y pretende escapar de lo militar.

Los países de occidente están en guerra, pero no van a la guerra, mandan dinero y decisiones políticas y, sobre todo, noticias e imágenes. Esta guerra es extraña, ya es evidente.

Capítulo 9
La guerra ya no es de este mundo

"La cultura líquida moderna ya no siente que es una cultura de aprendizaje y acumulación.
A cambio, se nos aparece como una cultura del desapego, de la discontinuidad y del olvido."

ZYGMUNT BAUMAN
La modernidad líquida

Cuando la Modernidad despertó, luego de un sueño intranquilo, vio que las masas caminaban hacia un mundo líquido. La solidez portaba una culpa y el destino era inevitable: todos íbamos a ser líquidos.

Bauman tiene claro que la dimensión cultural es la clave para comprender los cambios en la sociedad. Las ofertas de respuestas culturales son el hito político más importante de una sociedad. La sociedad moderna se juega en la forma en que se llena el *hiatus irracionalis*, hiato que alude a la problemática que concurre a la fractura entre teoría y práctica, entre expectativa y realidad. La Ilustración asumió con cierta cándida sencillez la traducción de los conceptos en realidad, el paso de la teoría a la práctica. El espacio intersticial puede ser llenado de distintas maneras: la capacidad de organización, por un lado; la libertad y su capacidad creativa, por otro. Una de las soluciones confía en gestionar lo existente, la otra asume a la necesidad de soluciones nuevas. Es el paso de la Modernidad a la posmodernidad.

La pulsión de orden de Occidente sería, para Bauman, el principal problema del siglo XX. De hecho, para Zygmunt Bauman el Holocausto estaba inscrito, cual atavismo, en el desarrollo de la Modernidad.

¿De dónde deriva este argumento?

La Ilustración, ha dicho Bauman, había de ser un mundo sólido. Pero ese mundo sólido tenía inscrito en su base a la guerra como factor generador de orden social y a la burocracia como modo de organización. La Modernidad, para Bauman, es una lucha contra la contingencia y contra la ambivalencia. ¿La herramienta fundamental? El orden. O, en rigor, no es así. Porque detrás del orden subyace la violencia, una especie de violencia civilizatoria, justificable por tanto.

La búsqueda de un orden claro supone la necesidad de clasificarlo todo y esa fórmula no tiene posibilidad de ser realizada. La pretensión de eliminar la ambigüedad es imposible pues existen (siempre) quienes están al margen de la clasificación. Y es que la ambivalencia es siempre, para Bauman, En la Alemania de mediados del siglo XX quienes no cuadraban en la estructura eran los judíos y los extraños. Para Bauman el Holocausto es el intento radical de eliminar el desorden.

Es muy relevante observar que la Segunda Guerra Mundial marca la persecución de un grupo sumamente integrado. No todos los judíos son miembros de la elite, pero Hitler caracterizará a las elites dominantes que producen malestar social e injusticia

como un grupo de judíos poderosos. ¿Y qué implican aquellos que son judíos fuera de las elites? Diversos han de ser sus pecados: la abstracción será uno de los pecados, la suspensión de lo concreto. La abstracción era degeneración. En julio de 1937 se inauguraron dos exposiciones de arte en Múnich[125]. Una era la "Gran Exposición de Arte Alemán", que era la muestra que era valiosa para el líder nazi: se trataba de una muestra ordenada, elegíaca, pletórica de militares y mujeres hermosas, con muchos desnudos atractivos y llenos de grandilocuencia. Pero, como decíamos, hubo otra exposición. Todo esto se producía en la misma calle, las muestras aparecían como perfectas antípodas. La segunda muestra era desordenada, tenía rayados en los muros y parecía una colección de objetos sin curatoría en un lugar sucio. Se llamó la "Exhibición de Arte Degenerado". Era arte abstracto, arte moderno, e incluía por ejemplo a Paul Klee, a Wassily Kandinsky, a Max Beckmann o Georg Grosz. Los más de sesenta mil asesinatos a la intelectualidad polaca como una de las primeras acciones luego de la invasión marcan la fuerte orientación anti intelectual de Hitler.

Para Bauman la capacidad del nacionalsocialismo de resolver la ambivalencia anulándolo es parte constitutiva de su horror. Y ese sería un rasgo propiamente moderno. Y será por eso que Bauman reivindicará la libertad y, con ella, mirará con cierta simpatía (no absoluta) a la posmodernidad. Y es que si la Modernidad garantizaba en su historia y desenvolvimiento el horror de la violencia que, en algún momento, sería convocada con alta intensidad para mayor gloria de la homogeneidad y el orden; entonces era indispensable la reivindicación de la libertad y ello ocurriría en la medida en que los valores posmodernos se desenvuelven y logran presencia social.

Bauman irá lejos: está convencido que la razón legisladora era capaz de destruir un instinto ético innato. Y con ello se consuma la tragedia del orden, pues algo que nos hace buenos y que proviene de nuestra propia naturaleza, resulta que puede ser vulnerado por un orden autoritario. Sin embargo, existe la opción de transitar a la libertad, mediante el paso a la vida posmoderna y líquida. La vida líquida es una cultura de la discontinuidad y también del olvido. Y es que un posmoderno no tiene memoria. Y tampoco cuenta con una reflexión profunda, pues todo ha de ser fugaz, incluyendo la mirada. La aceptación de la ausencia de certeza es indispensable (y aunque esa aceptación debería eximir de toda presión, la verdad es que el peso sí se queda en los hombros de quienes habitan estas sociedades) y la ausencia de categorías que puedan fijarse genera una orientación al rendimiento. ¿Qué es lo que mide el heroísmo? La celebridad de un hito o la suma de hitos que hicieron célebre a una persona. El heroísmo deja de tener un sentido sacrificial.

Aunque la nueva sociedad amplía la libertad, su ejercicio supone que la ambivalencia vive un proceso de individualización, pasando desde el colectivo al individuo. Esto marcará el significado último del malestar posmoderno, para Bauman.

Entendemos que el malestar moderno radica en la limitación a la libertad individual, he ahí el surgimiento de la angustia y la sensación de un mundo estandarizado y que aprisiona. En cambio, el malestar posmoderno radica en una incapacidad de generar espacios de estabilidad, sin ofrecer garantías de seguridad. Esto conduce a una frustración crónica por la imposibilidad de ser constante ante la oferta permanente de una sociedad llena de estímulos y grandes medios de comunicación de presencia constante. Los individuos huyen hacia adelante, huyen hacia el futuro, buscan lo nuevo sin dudar un instante, se entregan al flujo. Pero el exceso de libertad genera

experimentación sin satisfacción. Las personas están permanentemente reorganizando su existencia y habitan en la angustia de esa reorganización. La idea antigua del proyecto de vida (más que antigua, vinculada a la Reforma protestante) deja de marcar una orientación clara, el proyecto de vida es un momento de la experiencia social. La vida cambia. Nadie abre la puerta nunca para caminar por la misma sociedad.

¿Cuál es el imposible de época? ¿Cuál es el mayor horror o aburrimiento en la vida social? Que algo se quede tal como está, que quede fijo en el tiempo, sin modificación. El horror es la solidez que se resiste a la transformación. ¿Y qué pasa con las soluciones para transformar una sociedad hacia un destino mejor? No puede pasar nada por ese camino, primero porque no nos gusta y segundo porque el futuro no puede ser planificado bajo la matriz sólida de la Ilustración.

En esta nueva sociedad se adora la flexibilidad y con ello se reivindica la licuefacción. El orden deja de ser una roca y esto deja paso a una situación líquida, sin compromisos, dispuesto a modificar la conducta y los valores, sin ninguna atadura. Es la forma de lo líquido: todo movimiento modifica su forma. Por eso es que no hay instancias normativas que valgan y a eso le podemos llamar libertad, pero esa libertad se traduce en una carga psicológica.

El dilema actual ya no es como traducir la teoría a la práctica. La pregunta es si aceptar el atavismo de lo sólido, pero intentar su retorno evitando, todo lo posible, su sino de violencia; o si aceptar la angustia de la libertad y profundizar el camino actual de la posmodernidad. Ante este dilema la sociedad de consumo, la globalización, los medios de comunicación gritaron con todas sus fuerzas “modernidad líquida, venga a nosotros tu reino”. Sin embargo, en medio de este clamor, en la frontera oriental de Europa apareció una guerra convocada por un líder que es sólido, pero probablemente no sea realmente moderno, sino un tradicionalista preilustrado. Y ello nos conduce a un par de preguntas. ¿En qué está el invasor? ¿Y en qué andaban los invadidos? Si Putin estaba en el tradicionalismo premoderno, Zelenski se entregó al espectáculo posmoderno. Pero el gesto tradicionalista y el posmoderno se unen en un mismo concepto, que para Bauman sería señal de Modernidad: la guerra.

Si la guerra se sitúa en el centro de nuestra época y esta era es ya posmoderna, ¿dónde radica su valor? ¿O es el anacronismo típico de los procesos sociales? ¿Es el canto del cisne, es acaso la última guerra moderna?

Probablemente ninguna de estas preguntas sea pertinente pues hemos forzado el análisis para llevarlo a un punto absurdo, un punto muerto. ¿Por qué? Porque la presente guerra no tiene punto de apoyo. ¿Y por qué? No faltará quien piense que se trata de una *guerra líquida*, que en términos de Bauman estaría en el borde de la broma de mal gusto o el humor negro.

Sugerimos observar el presente como un momento de crisis. Occidente está en crisis de sentido, habita el abismo existencial y no sabe qué hacer: ¿devolverse y rendirse ante la amenaza del abismo? ¿Suicidarse y entregarse a la nada, lanzándose al abismo? ¿Cruzar el infierno con un lento y horroroso caminar en medio de un mundo de dolor y tortura? Estas son las opciones. La más compleja y dolorosa es la más simple: seguir el camino. Pero, ¿cómo se camina sin fe?

En la crisis abunda el proceso de significación porque la significación está dañada. En las crisis se disuelven las categorías del orden vigente y, ante ello, los conceptos son efectivamente líquidos. Pero esa no es una sociedad líquida, sino un

momento líquido, un intersticio hecho de crisis. Y para comprender la plasticidad del movimiento de una crisis hay que comprender que en el curso de ellas es posible que se siga el camino ya trazado o es posible el retorno al pasado. ¿Y cuál es el pasado?

Durante el siglo XX la tendencia general fue clara: los estados nacionales se aproximaban a las fórmulas de desarrollo occidental. Cuando ello no era del todo un desarrollo político, a menos lo era en el ámbito intelectual. El arte francés modificó la percepción de los artistas rusos, las letras rusas conectaron rápidamente con Occidente. Y lo mismo fue ocurriendo con Japón o con China. La tendencia a configurar formas políticas más reguladas, con tiempos de mandatos establecidos y con caducidad, con control del poder desde la institucionalidad, fueron rasgos crecientes incluso en el marco de regímenes autoritarios. La idea de un Estado laico, moderna y occidental, fue más defendida por la Unión Soviética que por Occidente. China fue avanzando progresivamente, a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI, en la posibilidad de ser protagonista de proceso de globalización. Y con ello, fue aumentando los rasgos occidentalistas: los mandatos fueron limitados temporalmente, se establecieron plazos de jubilación de los líderes y se establecieron algunas divisiones de poderes. Además, se suscribió la tesis occidental de una paz basada en los intereses económicos comunes: nadie, decía esta tesis, le conviene ir a la guerra. Se incorporaron algunas mujeres en altos cargos del Partido Comunista Chino. Y se asumió el liberalismo económico, al menos en términos internacionales. Mientras se escribe este libro, el 23 de octubre de 2022, el líder y Presidente Xi Jinping tomó control absoluto del Partido Comunista Chino y del gobierno, en el marco del congreso del partido. Ya no hay mujeres, se limitó la división de poderes y se anularon las fechas de caducidad del poder. Pero además se realizó una purga, a la cual fueron invitados especialmente los medios occidentales. Esto es lo más importante: la prensa occidental, no la China, tuvo derecho a obtener la escena en la cual Hu Jintao, el anterior Presidente chino, fue humillado retirándolo del congreso mediante guardias que lo desalojaron del recinto. Hu Jintao era un símbolo de las relaciones con Occidente. Pero lo más importante: el acto de humillación se realiza con ostentación y sin explicación alguna. No hay versión oficial. Solo podemos observar que se niega a salir de la asamblea y finalmente es obligado. Nadie mueve un músculo. Es un acto de poder total, de ese poder que Occidente ha luchado por limitar, por extinguir.

Creo que es indispensable comprender la importancia no solo política, sino fundamentalmente cultural, que han ido marcando Rusia y China. También vale para Arabia Saudita, que ha asesinado a un periodista occidentalista de manera ominosa (y el líder contingente de Occidente, Joe Biden, ha terminado por reunirse y chocar los puños con quien se cree que es el autor intelectual del crimen). La clara fórmula de atacar agendas culturales occidentales es muy evidente: en plena “operación especial” en Ucrania (recordemos que técnicamente Putin aún no declara la guerra a Ucrania[126]), Putin declaró la ampliación de su ley contra la propaganda homosexual y proscribió la participación del colectivo LGBT+ en el espacio público. El régimen ruso ha destacado que los intentos de imponer valores extranjeros no han surtido efecto. La legislación nació en 2013 para impedir que los niños tengan contacto con propaganda gay, pero ello se ha ampliado a los adultos y con ello se ha invisibilizado por ley toda aparición de personas que reivindiquen los derechos de la disidencia sexual[127].

Aún no está claro hasta dónde llegará el conflicto, pero hay suficiente evidencia

que la disputa no solo es económica o geopolítica, sino que hay rasgos civilizatorios en juego. Decimos que la guerra no es de este mundo porque quizás no es un código occidental el que marcará su comprensión. Me explico: si la explicación del conflicto de eventuales misiles de la OTAN en Ucrania es la base de todo y no hay más, la guerra es entonces *de este mundo*. Pero si el proceso avanza a un cuestionamiento de las bases culturales y a una imposibilidad de organizar la respuesta moderna por parte de quienes construyeron el proyecto Ilustrado, entonces la guerra *no es de este mundo*. Y significaría que Occidente no podrá descifrarla.

CAPÍTULO 10
El abismo existencial

"Lo absurdo de una cosa no prueba nada contra su existencia, es, más bien, condición de ella."

FRIEDRICH NIETZSCHE

La caída del proceso occidental podemos representarla en el proceso descrito por Pasternak en *Doctor Zhivago* cuando señala que, de esa manera ha ocurrido muchas veces en la historia y que aquello que fue concebido de un modo noblese convirtió después en tosca materia. "Así Grecia se transformó en Roma"[128], dice Pasternak.

Y podemos seguir nosotros:

Así Grecia se transformó en Roma. Y Roma en la Iglesia católica. Y ésta en la Reforma Protestante. Y a su vez fue ésta la que se convirtió en los metodistas y evangélicos. Y estos fueron el corazón de Estados Unidos, que gobernó el proyecto occidental a partir del dinero, la guerra y la táctica comunicacional. ¿Y la razón? ¿Dónde quedó el *logos*? En algún sitio se perdió la razón, por definición menos rápida de lo deseado, menos exitosa de lo deseado, con afanes no pragmáticos que detienen y aletargan. En cambio, el dinero se ha convertido en razón de Estado. Y la guerra, también ella, se ha convertido en razón de Estado. ¿Y los fundamentos? Se han tornado nulidades o se han convertido en impertinentes.

Pero nunca se insiste lo suficiente: es tiempo de observar la naturaleza de este proceso político y cultural como una cuestión civilizatoria. Las matrices convencionales no están funcionando para interpretar los hechos que nos rodean. Y lo primero que es necesario es avanzar en la comprensión de qué significa observar un proceso civilizatorio y particularmente una decadencia en dicho proceso.

Todo proyecto civilizatorio es una propuesta, una oferta, una creación que busca remover las formas de la conciencia. Todo proyecto civilizatorio es un sentido común que recorre las calles, es el contenido de las clases del colegio, es lo que se dice cuando se reza, es la forma de tu anhelo de grandeza. Todo proyecto civilizatorio es el aire que respiras, pero no por un día o una semana, es el aire que respiras por doscientos años. Tu civilización es algo que está en tu cabeza y que nunca verás, es algo que aparece en el mundo con una forma sumamente extraña: tú.

Cristo tomó prestado desde la tradición crítica griega, desde Diógenes de Sinope, el concepto de cosmopolita. No usa la palabra, pero usa el concepto. Y en su concepto la relación fundamental de la humanidad es ética. Y en relación a Dios, no hay fronteras políticas. Cada ser humano es válido por el hecho de serlo. Con ese discurso, naturalmente, rompía la tradición judía de pueblo elegido, del pueblo-esposa de Dios. Su propuesta es políticamente revolucionaria, pero lo más importante es el rol civilizatorio: hay un horizonte de sentido basado en la acción humana que sostiene la formulación de una ética universal, tan válida en general como indispensable: la ética

del ser humano. Y esa idea, no la civilización que la sostiene, sino esa idea tal y como es, es superior a toda otra idea, en tanto es revolucionaria y en tanto su aceptación, al mismo tiempo que lógica, genera grandes transformaciones a su alrededor.

Diógenes dijo, en el fondo, que no era un ciudadano de la polis, sino un ciudadano del cosmos, del universo. Lo expresó con la frase: "no soy ateniense ni griego, soy ciudadano del mundo". Pasarán un par de siglos y surgirá alguien que avanzará por un camino muy semejante. Cristo parece tomar prestado este concepto (cosmopolita) para construir un nuevo sentido común y devastar el anterior: en el fondo dijo que no existe, en primer lugar, un pueblo elegido. Eso era una gran revolución dentro del judaísmo y además eso supone una ética política universal. No importa de dónde es un ser, no importa de dónde viene un ser humano, el ser humano es un ser humano. Somos ciudadanos del cosmos. Eso otorgaba un principio al proceso social que comandaba Cristo y por tanto eso es un principio civilizatorio del cristianismo. Ese principio tendrá diferentes formulaciones en la historia: se convertirá en la declaración de los derechos luego de la Revolución Francesa, se transformará en las definiciones morales de Kant, estará por todas partes y, ante todo, estará dentro de nosotros. Desde hace muchos años es un concepto que se resume en dos palabras: derechos humanos.

Cuando la Unión Soviética buscó el internacionalismo como fundamento de sus pilares políticos, también intentó instaurar una doctrina y una duración que era su proyecto. Ello fracasó, intentó buscar la construcción de una nación rusa siguiendo la ruta histórica. Finalmente, los nacionalismos crecieron, eclosionaron y destruyeron ese proyecto. La búsqueda internacionalista de la Unión Soviética y la búsqueda cosmopolita de Diógenes y de Cristo tienen parentescos. Tienen un principio, buscan un principio civilizatorio.

Vamos a argumentar lo siguiente: la creación de Occidente como una civilización centrada en el despliegue de la razón, supuso el desarrollo de objetivos y medios institucionales para lograr esos objetivos. Estábamos orientados a construir medios institucionales que permitiesen efectivamente llegar a una civilización donde imperase la razón. Nos imaginábamos una opinión pública informada, gracias a los sistemas educativos masivos, que plantea temáticas que son urgentes, que son relevantes para sus dolores. Y nos imaginábamos que los sistemas políticos toman estas temáticas y las transforman en políticas públicas, que las convierten en leyes y que, de ese modo, las sociedades se desarrollan mejor. Sin embargo, los fundamentos de las sociedades como lugares donde hay racionalidad se han ido diluyendo. Muchos han perdido incluso la fe en esas posibilidades. Claro, se pierde la fe, pero se sigue trabajando con las instituciones que fueron creadas para eso, con el Estado, con las formas institucionales propias de las sociedades racionales.

El proceso de globalización es un esfuerzo de establecer restricciones operacionales y sistemas de estímulo que generen la preservación y profundización de las instituciones modernas. Sí, es cierto. La profundización es un gran apoyo para establecer sistemas de estímulo que preserven las instituciones modernas, pero hay un problema: la globalización no se preocupa de los fundamentos de esta forma de comprender nuestra civilización occidental. La globalización es el frenesí logístico y organizacional de un sistema operativo, un sistema que carece de toda articulación con una formulación argumentativa de base o con una filosofía. La globalización es incluso la negación de toda filosofía.

Las 500 empresas transnacionales de mayor tamaño representan el 25% del PIB mundial, el 25% de la inversión extranjera directa y el 80% del comercio[129]. Se calcula que en el mundo hay 300 millones de empresas. Es decir, el 0,000167% de las empresas produce el 25% del PIB mundial. ¿Por qué esto es importante? Porque revela la inexistencia de un concepto articulador. La capacidad de movimiento entre países de la economía y de los bienes es enorme. Pero la cantidad de personas que viven en un país distinto al que nacieron es menos del 4%. Y cultural y políticamente la migración es habitualmente sancionada. ¿Por qué un mundo globalizado puede considerar adecuado o beneficioso el flujo del capital y de los bienes transables, pero puede sancionar moral o legalmente a quienes buscan seguir esos flujos de dinero buscando las oportunidades de trabajo que acompañan a las grandes estructuras empresariales que migran? Esta gigantesca inconsistencia es la señal de la ausencia de un criterio general, de un fundamento.

El fracaso de los fundamentos, en el caso occidental, supone el fracaso del proyecto. No hay otra alternativa porque el proyecto civilizatorio de Occidente es un proyecto que está centrado en que el resultado no es solo la consecución de un logro, sino además el fortalecimiento de un fundamento.

El triunfo de los nacionalismos y la desconfianza en la razón, las civilizaciones centradas en el poder del capital y no de la política, la política de las identidades y del espectáculo, el espacio público usado para la ventilación de los asuntos privados, la especialización creciente de todo el proceso educativo (el cual se aleja de la capacidad reflexiva); son evidentes señales del fracaso del proyecto y de sus fundamentos. Esta es la idea que vamos a desarrollar.

Max Weber siempre se preocupó de plantear que, de alguna manera, Occidente tiene una particularidad[130]. Señalaba que quienquiera que desee observar la historia moderna europea se preguntará qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales, los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal. Por ejemplo, la ciencia occidental se acepta y se declara como válida, incluso en lugares donde la cultura es muy distinta, en la India, China, en Oriente, en Medio Oriente. La ciencia occidental logra un nivel de universalización. La teoría del Estado es también una creación intelectual y un hecho que se exporta desde Occidente a otras latitudes. Por cierto, en ocasiones se impone, pero también es imitado. El arte por el arte, la experiencia estética propiamente tal en torno a una creación que busca satisfacer criterios de autonomía, es otro ejemplo particular de Occidente.

La discusión constitucional es también una problemática occidental, es decir, es una solución occidental racional. La Constitución es un libro con todas las normas generales previas a las leyes, es decir, son normas que son fundamento. Son normas que son principios que racionalizan las leyes y que establecen criterios de construcción del edificio normativo. Si el universo tiene un momento de creación, la ley tiene su propio fiat lux en el evento de surgimiento constitucional.

Occidente es una creatura enorme. En ninguna parte se ha creado una estructura del funcionamiento de la economía como la que tiene el capitalismo. La empresa capitalista y su control de las existencias y de las transacciones, sus planificaciones de largo plazo, su capacidad de construir mercados allí donde no existían, con una técnica cientifizada de gran eficiencia; no tiene parangón en la historia.

El proyecto moderno, el proyecto ilustrado, el capitalismo, el cientificismo, el socialismo, el capitalismo y el socialismo, el arte por el arte. A todo eso lo llamamos Occidente. Es probablemente la creación más particular de nuestra especie. La única época que se ha imputado para sí con fundamentos humanos, la posibilidad de universalidad de lo que ha creado, de lo que se ha procurado, de lo que ha generado en el mundo.

Nosotros, en nuestra especificidad, hemos creado. Lo hemos hecho a partir de nuestros fundamentos humanos. Hemos creado objetos, hemos creado conceptos, hemos creado conocimiento, hemos creado herramientas. Y consideramos que eso que hemos creado, eso que hemos generado en el mundo, debe tener una posible universalidad. Occidente ha pretendido la universalidad de su creación civilizatoria. Y esto ha sido sumamente criticado en los últimos años, desde el surgimiento de una reivindicación de los particularismos y desde la consolidación de las teorías poscoloniales. Sin embargo, me permito dar a conocer una perspectiva personal: entiendo que es un artificio establecer la validez universal de las creaciones de Occidente, pero me cuesta entender aquellas personas que consideran que todas estas creaciones generalistas que pretenden validez universal y que efectivamente nacen en Europa, son simplemente una señal de la dominación sobre nuestros pueblos. El habla con poder tiene más probabilidad de ser universal. Pero no porque el habla con poder haya gozado de beneficios, debemos denostar una obra que ha resultado liberadora. Es Occidente el creador del derecho de los dominados, de los derrotados en conflictos. Es Occidente el creador de la forma de gobierno con mayor distribución de poder que conocemos, la democracia. Y es Occidente el que ha creado una teoría de los derechos humanos y que ha buscado la forma de garantizar el avance en la protección de esos derechos.

Occidente mira hacia ambos lados a la vez. Es dominación y emancipación. Son dos fuerzas antitéticas. Pero los adanistas consideran que las dos caras de Occidente no existen y que solo existe una, oscura y macabra, el rostro demoníaco de la vulneración de la ética, el triunfo de la política. No ven, los adanistas, que el camino es siempre confrontar la oscuridad, asumirla y luchar; en vez de esquivarla y buscar una ruta por donde esa oscuridad no se encuentre.

Occidente ha pretendido la universalidad de su creación civilizatoria, pero ¿es esa universalidad aquella que reivindica lo propio? No del todo, porque Occidente no es una sola entidad, es una formulación que tiene contradicciones. Son muchas tradiciones contrapuestas, como el liberalismo y el socialismo, hermanos entre sí, hijos de Occidente. Ambas ideologías comparten la sed y el fundamento de la razón y de la ciencia. Son hermanos, son como Abel con Caín, son como Rómulo y Remo, se querrán matar o uno querrá matar al otro en algún momento, pero son hermanos.

Nuestra hipótesis de trabajo es más o menos la siguiente: la globalización es el último intento de Occidente por generar universalidad. Pero para ello el fundamento racional fue dejado de lado, el proyecto occidental dejó de ser civilizatorio. Las razones para configurar un escenario universalizado serían diferentes. La conveniencia económica, la dependencia económica del resto de los países, produciría como efecto necesario el triunfo del derecho occidental, de las formas de comercio occidental, de la paz, de las formas del Estado. Quizás incluso de la democracia y quizás de los derechos humanos. Los países y sus líderes estarían presos, pero esa jaula sería hecha de libertad. Presos en la libertad, presos en la paz, presos en la colaboración. Estaríamos obligados a

ser libres, estaríamos obligados a ser representativos, a ser demócratas, a respetar la libertad de opinión y la libertad de prensa.

La guerra de Rusia y Ucrania viene a ser el resultado de la combinación de la radical falla de esta pretensión universalista. La tentación de sumarse a mercados más grandes fue la fantasía ucraniana que la sedujo a buscar una relación con Europa de mayor profundidad. "Ellos me darán el crecimiento", pensaron los ucranianos, arriesgando pagar el precio de una relación política y militar con la OTAN que tentaba a Occidente, pues ampliaba su influencia política y forjaba un esfuerzo de penetrar con sus herramientas institucionales el Oriente.

La profundidad conceptual en la conducta de Occidente ha sido discreta. Occidente creyó que su proyecto histórico se lograba comprando armas y construyendo influencia institucional desde el poderío militar. Quienes ven en la occidentalización una exclusiva ruta colonial encontrarán en estos ejemplos una ratificación de su pensamiento. Habrá que decir que no siempre estoy de acuerdo con eso, pero que en este caso ese diagnóstico es evidente.

Dado que un proyecto civilizatorio se convierte en un proyecto de primera conquista militar y de generación de dependencia económica, es evidente que no hay ningún proyecto civilizatorio. Una civilización es ante todo la construcción de bases comunes, de bases normativas, valorativas, es la construcción de imágenes de mundo, de flujos de influencia recíprocos que redundan en una expresión del espectro que logra construir ese crisol de cultura que comparte el espacio civilizatorio en un gran proyecto.

Ante el ostensible vaciamiento del proyecto occidental, vale la pena preguntarse cómo describir la situación actual. ¿En qué ha quedado esta civilización que caminaba en medio de la oscuridad y con una vela en la mano hacia la Razón? Probablemente valga la pena imaginar que en este largo caminar Occidente se ha encontrado con un abismo. Y más específicamente, con su propio abismo. Y es que en un camino tan complicado, donde todo el proceso está imbricado con la fuerza y la capacidad de sostener el propio proyecto, es natural que aparezca el día en que nos enfrentamos a nuestro propio abismo, es el momento existencialista por excelencia, el momento donde no cabe quitar la mirada para no ver las fisuras que portamos, las deficiencias que habitamos.

¿Cómo se manifiesta en las civilizaciones una fisura? Se manifiesta exigiendo una solución imposible, requiriendo la armonía de los contrarios. La cultura llega al momento clave de su desarrollo cuando estás frente a una contradicción que debe ser resuelta. Cuando se desarrolló la música nos encontramos que, por muchos siglos, ese progreso fue más bien melódico. De pronto apareció, fundamentalmente desde Bach, el principio de armonía. Y cuando aparece ese desarrollo empieza a producirse una articulación entre lo armónico y lo melódico. ¿Qué significa esto? Que frente al abismo solo queda cruzarlo, que no hay otra ruta.

¿Cuál es el abismo existencial de Occidente?

Harold Bloom, el gran crítico literario, cuando analiza[131] *Crimen y Castigo* de Fiódor Dostoievski refiere a que Raskólnikov, el personaje principal, se caracteriza por ser alguien que rompe todo lo que se pueda romper. Recordemos que este personaje es un estudiante que está empobrecido, no solo él, sino también su familia. Es inteligente, se ha cultivado, tiene una hermana con talento y una moral intachable, pero su vida es

muy difícil. El mundo le resulta violento, injusto. Pero es además un estudiante que ha teorizado y comienza a conducirse con autonomía de pensamiento y con cierta orientación hacia tesis radicales, que le darán la fuerza y la convicción de luchar por la justicia mediante un crimen. ¿Necesita dinero? Pues va donde una prestamista usurera a pedirle el dinero prestado. Lo hace con planificación, pues no quiere que se encuentre la hermana. Y toma esa precaución porque Raskólnikov ha tomado la decisión de matarla.

En realidad, Raskolnikov no es un estudiante, es la versión degradada de aquello. Es un exestudiante. Ese personaje que es como los goliardos medievales, que ha ingresado a una comunidad de alto prestigio y ha terminado saliendo de allí, quedando en un lugar intermedio, fuera de lugar. Prácticamente no sirve para las tareas mecánicas y su relación con el conocimiento es altamente teórica. Humboldt, que es considerado el creador del modelo germánico que se multiplicó fuertemente por Occidente, señalaba a la universidad como el punto más alto de la cultura. Y ese punto más alto de la cultura no es solo en el conocimiento, sino que incluye la moral. El estudiante, sin embargo, es un personaje ambiguo en la realidad occidental. Muchas de las ideas de vanguardia atraen a los estudiantes y algunas de esas ideas son radicales o violentas. La idea que ha fundamentado el crimen de Raskolnikov es radical y violenta, es una teoría de la justicia que se cierne sobre el abismo nihilista. La doctrina del joven indica que la conducta exigible a un hombre superior (como él) es diferente a la del vulgo, que una persona superior puede evaluar de otro modo, más profundo, con más sentido del beneficio de la sociedad; por lo que bien puede dirimir entre un acto beneficioso para todos y otro que no lo es. Bajo este precepto no hay arrepentimiento del crimen, porque sencillamente no es crimen en la medida que solo produce beneficios sociales. Sin embargo, el mismo hecho de haber tenido que matar a la hermana es una señal clara de que no se cumplió el precepto: hay alguien que no merecía el castigo y que lo ha recibido.

La reflexión aguda de los estudiantes, jóvenes aún, inmaduros, que apenas conocen las normas, pero sometidos a conocimientos complejos, a reflexiones filosóficas interpretables de distintos modos; puede llevar por sendas que normalizan la inmoralidad, que atacan los cimientos. ¿Y en nombre de qué? De la justicia. Para decirlo con Brecht, “no se puede comparar robar un banco con fundarlo”. Raskolnikov ha hecho un giro moral. Y parece tener relación con su historia. No sabemos por qué se ha retirado de la universidad, pero es evidente que su precariedad, su pobreza, su vida en los márgenes lo ha privado de ese desarrollo. Es un hombre inteligente sometido a las más tristes circunstancias, que no puede proteger adecuadamente a su familia.

El plan de Raskolnikov no funciona bien, pues luego de matar a la usurera, se ve obligado a matar a la hermana, primera señal de un plan que fracasa, no del todo meditado, de generación más abstracta que concreta. El asesinato de la hermana sale del marco teórico: la que merecía el castigo era la anciana usurera, no su hermana. Ese detalle plantea una observación moral que es implícita en la obra: incluso si es justo el asesinato de la prestamista, el acto ya ha dejado de ser legítimo.

Luego estaremos ante la dinámica de la investigación policial, donde el policía a cargo del caso le hace ver que sabe que él es el asesino, le demuestra que lo ha investigado mucho y que sabe que tiene una doctrina sobre el crimen, publicada en un texto de una revista. Porque Raskolnikov no solo pensó su doctrina, sino que la publicó. Y el policía ha llegado a ella. Ese policía sabe que él no siente arrepentimiento porque

está convencido de su idea de justicia. Pero ese policía también sospecha que no es tan simple, ya que Raskolnikov se ha visto obligado a asesinar también a Lizaveta, la hermana de la usurera, cuando ella lo sorprende en el lugar del crimen.

Raskólnikov, dice Harold Bloom, rompe todo lo que se puede romper y, sin embargo, no se rompe a sí mismo. Y es que no puede ser quebrantado. Y esa fortaleza no radica en que haya encontrado alguna verdad objetiva o psicológica, sino porque ha conocido (aunque sea momentáneamente) el abismo nihilista. Y ese abismo es una libertad gnóstica, que está más allá de nuestra conciencia de ser criaturas en la creación de Dios. La libertad gnóstica proviene del sentimiento de portar un trozo de la divinidad, de ser parte de ella. El ser humano tiene la chispa de Dios. Pero ha caído, esa luz superior resulta que ha caído en un abismo, en el abismo de la materia y con ello se ha corrompido. Sin embargo, el conocimiento permite restablecer parte de su pureza, el conocimiento eleva, permite acceder a la revelación que ilumina al punto de lograr comprender aquello que los demás no podrán. Y de este ejercicio emerge la libertad. Y habitando esa libertad no puede haber culpa, no puede haber falta, no puede haber pecado.

El abismo nihilista de Harold Bloom lo convocamos para referir a una de las rutas de lo que es el abismo existencialista. Creemos que Raskolnikov, antes de arribar al nihilismo, ha pasado por el existencialismo. Ello es indispensable: ¿cuál es el significado de la existencia? ¿Se desprende de ese significado un conjunto de valores? ¿Qué es el ser humano? ¿Qué significa ser libre? ¿Dónde radica la culpa? ¿Cuáles son nuestras obligaciones? El conjunto de estas respuestas puede conducir a explorar, ya no el abismo existencial, sino el nihilista. Si contestamos al significado de la existencia con el radical comentario “no hay significado”, entonces no hay valores que se desprendan, entonces el ser humano no es nada, la libertad es una ilusión y la culpa debe ser extraída de todo análisis: no hay valores que la fundamenten, no hay normas que puedan anclarse en esos valores.

El abismo existencialista básicamente surge en el momento definitivo en que una persona, un grupo, debe transformar su hipótesis sobre actuar en la realidad en tesis. Es el momento en el que se resolverá el *hiatus irracionalis*, la distancia entre la teoría y la praxis. El momento del acto, de la decisión, es el más fantasmagórico porque es necesario probar la existencia o la posible materialización de la idea en la realidad. Borges cuenta en *Las ruinas circulares* la historia de un hombre que soñó otro hombre y que deseaba aportarlo a la realidad, pero que antes de hacerlo material de modo constante, le fue pidiendo que cumpliera una prueba, que pusiera una bandera en la punta de un pequeño monte, que hiciera algo que señalara que efectivamente podía y merecía habitar el mundo. Pues bien, los fantasmas de una persona, de un grupo o de una civilización, deben hacerse reales. En este abismo sólo se puede saber si en su propio cruce se construye una certeza, cuya capacidad de inundarlo todo sea inobjetable. Hay que cruzar el abismo, hay que conquistar la certeza. En la *Divina Comedia* Dante debe caminar sobre Lucifer para salir del Infierno, mientras Lucifer se come la cabeza de Judas. Ha cruzado el abismo, ha llegado al final, ha visto a Lucifer, le ha pasado por encima para poder salir del Infierno. Tiene el derecho a visitar el infierno y salir. Ese es el abismo existencial, pero no necesariamente las cosas terminan tan bien para quien visita el abismo existencial. Esta es una de las posibilidades, la posibilidad positiva que señala que vemos el abismo, que avanzamos sobre él, que lo cruzaremos,

que sufriremos, que será muy difícil, que será un gran desafío, que probablemente esté cerca de rendirme o de morir, pero que aún así lo cruzaré. Pero (hay que insistir) esta es solo una de las posibilidades, la positiva.

La segunda alternativa es la caída en la angustia. La hipótesis que nos construimos se ha revelado dudosa o derechamente falsa, nuestra reflexión nos ha llevado por falsos dioses, por valores discutibles, caminamos en las tinieblas. Y hemos arribado a ese sitio tan temido: la tempestad interior. Y exterior. Estamos en medio del abismo y no nos conduce en ninguna dirección. Nuestra hipótesis, nuestra convicción, se ha revelado como fantasía, como falsedad. La única salida es la autodestrucción, que también aparece en Crimen y Castigo. ¿Quién es el símbolo de la destrucción? ¿Quién es el símbolo de aquel que se hunde y se entrega al abismo nihilista?

Se trata de Svidrigáilov. Representante de las fuerzas antagonistas del libro, es un personaje vicioso, libertino, alguien que vive en un mundo falso y violento. No puede juzgar sus propias faltas porque ni siquiera las ve. La obra nos presenta una diferencia sustantiva entre los dos criminales, entre los dos pecadores.

Raskolnikov es auténtico, es verdadero. Puede mentir, pero lo hace a partir de un criterio de justicia. Svidrigáilov, en cambio, no puede enfrentar, ni siquiera en su soledad, su verdad. Es falso, es violento ante los buenos, es un ser despreciable, que solo busca placer y que todo lo calcula.

Raskólnikov es un criminal, ha matado a dos personas, pero hay algo en él que lo absuelve, hay una cierta autenticidad, hay una verdad. Él comprenderá la necesidad de su castigo, la conciencia moral de su hermana se lo ha exigido. Y se libera a partir de ese instante, más allá del dolor del duro presidio. Raskolnikov se encuentra consigo mismo. Svidrigáilov huirá siempre de sí mismo. Cuando tiene que exponerse a sí mismo, a su propia imagen, a su propia miseria, asume que el único camino que mantiene la evasión como criterio absoluto es el suicidio. Y lo ejecuta. Svidrigáilov huye del abismo existencialista yendo al abismo nihilista, pero luego huye también del nihilista, no lo tolera. Y lo hace a partir de su muerte. No puede cruzar el abismo y se anula.

La tercera alternativa es quedarse en el abismo nihilista. Se trata de decidir quedarse conquistando la verdad gnóstica que decía Harold Bloom, una verdad del instante, una verdad revelada, y asumir la ausencia de todo universal. Es la renuncia a una totalidad que tenga sentido, una renuncia a la luz, una renuncia a la esperanza.

La historia de Occidente puede ser enmarcada en estas categorías, fundamentalmente en el siglo XX. Las guerras mundiales marcan un habla universal. No es que haya una tragedia, una guerra en algún sitio, no se trata de eso, sino del punto donde nos comprometemos en nuestro propio abismo, en que nos hundimos o fortalecemos.

Occidente se encontró con su abismo existencial a inicios del siglo XX. El conocimiento avanzaba con fuerza, la razón triunfaba, la fortaleza de los argumentos, de los descubrimientos, de las teorías, iluminaban el destino. La Primera Guerra fue una advertencia, pero la Segunda Guerra fue el horror. La repetición hace el trauma. Y allí triunfó la pulsión, la afectividad desbordada, la irracionalidad total. La reacción inicial de Occidente es más parecida a Raskolnikov: aceptarse, asumir el castigo, reconocer el error, buscar un camino para merecer el perdón, examinar honestamente el arrepentimiento. El movimiento existencialista será el pilar de ese proceso. Pero luego vino la conquista banal de la liberación, el adanismo. ¿Revelación? Sí, por supuesto, se

nos ha revelado que no somos culpables, que una ornamentada superficialidad hará el trabajo de borrar el horror. ¿Vivir el instante? En rigor, con esa concepción no se vive el instante, o al menos no se vive el instante en el lugar que estás situado, solo vives el instante, el paso de un tiempo dividido hasta la pequeñez. Al convertir el instante en la totalidad de mi concepto, sencillamente respiro aliviado, pero me desentiendo de todo universal. Es una verdad, pero una verdad que no tiene tamaño.

Esto es vivir en el abismo nihilista, vivir cómodamente en la nada. Drogado en una revelación vacía.

Occidente quiso quedarse en el abismo nihilista para no ver la suma descarada de sus decadencias globalizadas. Para ello observa paso a paso cada escena separada de la otra y confía ante todo en el mundo de los espectros. La comunicación política, la cultura de masas, la publicidad, el periodismo, esas eran sus armas, espectros. Ante la fisura existencial de Occidente, no se ha hecho más que situar puentes que eviten cruzarlo. Puentes que incluso nos dicen que lo hemos cruzado cuando no lo hemos hecho. Es la política convertida en comunicación, la ficción como herramienta de la realidad. El abismo existencial de Occidente radica en la imposibilidad de armonizar los contrarios en las dimensiones más importantes de la experiencia social. Occidente se ha convencido de que es intolerable que la política tenga una moral que la moral no entiende. ¿Significa que ha decidido ocupar la convicción política? No, tampoco. Ha decidido vivir del fragmento. A veces ese fragmento es un valor, un trozo de un valor, solitario, una isla en medio del océano. Actúa desde el adanismo, pero no por infinita bondad, sino simplemente para no enfrentar sus fantasmas.

Occidente está preso de una promesa de paz, de su propia promesa de paz. Kant pensó o imaginó soluciones integrativas desde lo empírico y lo racional para la moral, para el conocimiento y para el arte. Imaginó que esas tres dimensiones de la experiencia social, que estas tres capacidades, podrían tener efectivamente una solución racional. Un imperativo categórico en la moral, un ideal de lo bello y lo sublime en el arte, un ideal de lo verdadero en el conocimiento, en la ciencia. También imaginó Kant que la ilustración sería la adultez del ser humano, la zona final de la conquista, el punto más alto de un camino lleno de sentido. Pero cuando nuestras categorías no funcionan, cuando nuestras convenciones no son reales, nos quedamos en la casuística, no somos capaces de proyectar nada. La historia aparece como una suma uniforme de aconteceres. Nuestra vida entonces nos aparece como un instante, como una realidad finita.

Hay un momento en la obra en que el policía está entrevistando a Rodión Romanovich a Raskólnikov. Y en esta entrevista se concede el gusto de plantearle al sospechoso una mirada muy profunda, intelectual y con gran sensibilidad para comprender el alma humana. Dice:

> No vaya usted a figurarse que me propaso a darle lecciones; ¡a usted, que escribió aquel artículo sobre los crímenes! No, no se trata de tal cosa, sino de presentarle a usted, a título de hecho, un ejemplillo… Quedamos en que yo he sospechado de este, de aquel o de este otro, pareciéndome que es el autor de un crimen; vamos a ver: ¿por qué, pregunto yo, voy a molestarle antes de tiempo, aunque posea piezas de convicción contra él? Unas veces me veo obligado, por ejemplo, a mandar detener a un individuo con urgencia; pero otras, el sujeto en cuestión es de otro carácter, y, verdaderamente, ¿por qué no había yo

de dejarle tiempo para que se pasease todavía un poco por la ciudad? ¡Je, je! No; usted, bien lo veo, no acaba de comprender lo que le digo, por lo que voy a explicárselo con mayor claridad: si le mando yo prender demasiado pronto, le presto, por así decirlo, una ayuda moral. ¡Je, je! Se ríe usted —Raskólnikov no pensaba ni remotamente en reírse; al contrario, rechinaba los dientes, no apartando su inflamada mirada de los ojos de Porfirii Petróvich—. Y, sin embargo, así es, sobre todo tratándose algunos individuos, porque son gente muy distinta y con ellos solo vale la práctica. Usted me dirá: las pruebas. Supongamos que existan las pruebas; pero mire usted, *bátiuschka*: las pruebas son, en su mayor parte, armas de dos filos, y yo soy juez de Instrucción, un hombre débil, lo reconozco; uno querría establecer los resultados de su sumario con una exactitud, por decirlo así, matemática; desearía encontrar una prueba de tal naturaleza, que fuera algo así como dos y dos son cuatro. ¡Querría uno una prueba clara e incontestable! Y vea usted, si le detengo antes de tiempo, aunque yo esté convencido de que es *él*, vengo a privarme yo mismo del medio de desenmascararlo más ampliamente; ¿y cómo? Pues porque de ese modo le asigno a él una posición, por así decirlo, definido; lo defino psicológicamente y lo tranquilizo, y él se me escurre y se mete en su concha; comprende, finalmente, que está detenido.[132]

Tenemos la triada. Rodión Romanovitch Raskólnikov, el personaje principal. Él tiene una ley general, una ley que está emparentada con la filosofía del romanticismo, específicamente con la idea de genialidad. Si hay alguien que es excepcional entonces tiene derechos excepcionales sobre la gente normal. Por decirlo macabramente, Raskólnikov tiene derecho a matar a la prestamista miserable, viciosa y abusadora. Es una ley general, es una convicción grande, un principio, un fundamento. Una ley general es una ley racional, moderna. Pero su contenido es romántico, irracionalista. Y luego vemos al juez de instrucción, quien le dice “yo no tengo leyes generales, yo sé que el caso típico, el caso perfecto no existe, nunca ha existido”. Todos los casos son distintos y otros conocidos y cada caso tiene su vida y cada vida tiene su afán. De alguna manera, Rodión Romanovitch Raskólnikov es Occidente y, por otro lado, nos vamos a encontrar con este juez de instrucción, Porfirio Petrovich, quien le dirá que no ve su ley general. Esta dupla es interesante. Raskolnikov ve la ley general (es un positivista, por decirlo de algún modo), pero la ley que encuentra es romántica (antipositivista). El ideal moderno del genio es exactamente el constructo que surge de esta disociada asociación. El concepto de genio reflejaba, antes de la Modernidad, la aparición de un individuo de elevada capacidad creativa. En el Romanticismo este contenido será transvalorado incorporando la rebeldía y, de este modo, una conducta que no acepta las reglas. La idea de superioridad propia de la historia anterior a la Modernidad es modificada: el superior moderno ha de ser alguien con capacidades sobresalientes, no alguien que tenga todos los apellidos buenos, una estirpe larga y conocida, parsimoniosa y repetitiva. La superioridad moderna tiene un fundamento intelectual o artístico, destaca por su individualidad. Se mantiene la posibilidad de una estructura vertical de prestigio, pero ella se fundamenta con capacidades, no con el origen familiar. Este concepto de genio se disuelve de toda estructura elitaria cuando el genio pasa a estar fuera del mundo, cuando va contra las normas, cuando no es clasificable, cuando es un rebelde que no admite seguir el camino trazado y con ello no admite posición. Se está fuera del mundo, es el bohemio, ni pobre ni rico, un mendigo

rico en belleza, un millonario caminando por los arrabales.

El personaje que completa este triángulo es el ya mencionado Svidrigáilov, un pretendiente de la hermana de Raskólnikov, un hombre vicioso, un violador, un hombre cuya vida ha sido dañina, miserable, un pecador impenitente, alguien que ni siquiera sabe de sus pecados, que cuando ha violado a una mujer asume realmente que esa mujer aparentaba no disfrutarlo, pero que sí lo disfrutó. Es un emblema de bajeza moral, de evasión de toda responsabilidad. Sin embargo, detrás de este mal hay una mirada, una cierta forma de plantearse frente al mundo. ¿Una moral? De alguna turbia manera, así es. Dice Svidrigáilov que cuando uno se mete en algo que es superior a sus fuerzas, entonces no tendrá salida. La única opción aparece cuando comprendes que has cometido una injusticia y, en ese caso, la única solución es el suicidio. ¿Y si quieres vivir? Solo es posible con el autoengaño, la mentira es lo único que te mantiene vivo. Cuando la mentira pierde su poder y se revela entonces en su falsedad, nada hay por hacer estando vivo, solo queda morir.

Es decir, tenemos al que cree en las leyes generales y en la posibilidad de una jerarquía fundamentada por la razón, que vendría a ser Occidente. Tenemos al que le dice que solo existe el momento, que no hay ninguna tipología que funcione de manera abundante, sólida. Y ese es el policía. Y tenemos a Svidrigáilov que afirma que la única forma de sostener en pie una pretensión, un fundamento que no es verdadero, la única forma de hacerlo; es en el autoengaño. Y si el autoengaño se cae, ya no hay ningún derecho. Por eso el personaje es ambiguo, no es un personaje maligno, porque en el momento en el que él deja de creer en su engaño, en ese momento se torna un ser doliente, no en un miserable. No va a matar a un tercero, por el contrario, se va a suicidar. Será el dolor que va a vivir al comprender que la hermana de Raskólnikov no le amaba.

Este triángulo de los tres personajes esconde un elemento fascinante. En esta historia los tres movimientos que se realizan, o los tres personajes, son movimientos que evitan el horror, que permiten escapar de él. No podemos habitar el horror, no podemos vivir dentro de él. Es cierto que la monstruosidad es nuestra forma de asumirlo, pero también la monstruosidad es la forma de expulsarlo del mundo. El monstruo no pertenece al mundo. Es cierto que en el horror muchas veces lo regulamos a través de la anticipación. En la película de terror la música anticipa el momento espantoso, por tanto, estamos advertidos y al estar advertidos nos preparamos y es menos doloroso.

Esta higiene del horror es el gran abismo de Occidente. Nuestra conducta habitual es “no puedo estar viendo esto”, “no puedo estar presenciando esto”, “no se puede tolerar la vida en estas condiciones”. Y salir del horror también es un escape del misterio, porque el misterio también es horroroso, porque es profundo, porque necesariamente tiene una enunciación que es imprecisa, que es doble, que esconde elementos del bien y del mal. Los grandes relatos modernos se caen, los grandes proyectos de instituciones comunes se debilitan. ¿Se contagian las formas democráticas? Sí, se contagiaron un tiempo y después decayeron. Hoy decaen sin duda. Hoy crecen los esquemas políticos y lo hacen porque son los únicos que van a hacer sentido en medio de un mundo que no parece tenerlo. Estamos en un mundo que tiene una velocidad no administrable, que genera incomprensión, que tiene condiciones que superan el sentido de lo humano. Y aunque la forma del Estado y la forma de la empresa se universalizaron como grandes instituciones, no es menos cierto que sus proyectos clave

no lograron la síntesis. La democracia representativa se ha tornado en una realidad frustrante y el capitalismo navega como una imposición asfixiante o incluso displicente.

El abismo existencial se verifica entonces en dos dimensiones. La primera acontece en la política, con una ciudadanía que exige una política sin poder. He aquí la gran utopía de la política moderna: pedimos que haya una política sin poder, porque el poder corrompe. La política se defiende señalando que no tiene poder, que es anodina, que puede diluirse si se quiere el poder en la sociedad. ¿Y para qué la política, entonces? La política se defiende diciendo que no tiene poder y es verdad, pero es peor, porque no tiene poder y el poder queda concentrado en otros lugares. ¿A dónde habría que concentrar el poder? En la política. Pero asumir el poder es algo que no aceptamos. Porque en el momento del cruce del abismo existencial tenemos que entender que, en la creación de la democracia representativa, era necesario lograr transferir ese poder desde lo ciudadano hacia quienes gobiernan. Ese es el movimiento fundamental de la democracia representativa, entregar un poder hacia la ciudadanía, para que vuelva a constituir una elite legítima mediante el voto. Era una apuesta arriesgada que cada vez manifiesta más problemas. Era un mecanismo de reciclaje del poder.

En el relativismo posmoderno se da la otra dimensión que explicita el abismo existencial. El relativismo posmoderno combina lo imposible, parte de una paradoja convertida en realidad: la sociedad del conocimiento es la que predomina, es la que crea valor, pero el conocimiento no tiene ningún punto de legitimación filosófica. Cada vez aceptamos la existencia de un conocimiento válido, de un procedimiento válido para generar conocimiento. El conocimiento no se puede definir realmente como conocimiento. Se establece de manera concreta y clara que es una ficción, un relato, que la legitimación de la ciencia, la legitimación de la racionalidad, de la filosofía, son parte de esas ficciones. Y claro, todas las sociedades se han fundamentado en alguna ficción, en un Dios que no existe, pero son ficciones en que la población cree y por ello son socialmente verdaderas. Pero ¿qué pasa cuando los miembros de la comunidad científica o de la comunidad filosófica juegan con una ficción en la que creen? ¿Por qué habría de ser creíble para el resto si la postura de quienes provienen de la tradición de descubrir la verdad es no creer en ella?

Entonces la fractura, la escisión, parece ubicarse en dos ámbitos: la división entre el poder y la política, por un lado; y el relativismo respecto a las normas que podrían conducir a las certezas, por el otro. Son dos grandes señales de un fracaso. El poder y la política fracturados entre sí, la energía y su modulación como perfectos opuestos; por otro lado, las normas orientadoras convertidas en aspectos relativos de la experiencia, los mecanismos de certeza deslegitimados, incapaces de insuflar un criterio común. Kant muere en la orilla, luego de un desembarco exitoso, sin poder avanzar a la inhóspita tierra del interior.

Occidente probó muchos caminos para volver a creer en sus propias certezas. Ya devastado su proyecto intelectual y su diseño político, se aferró a esa curva formidable del crecimiento económico (aunque correlacione tanto con la capacidad de producir energía, queremos creer que nuestro progreso es sustantivo). Y en ese proceso, quedaba disponible la fe en la globalización. Pero ¿era ésta un proceso realmente moderno, realmente ilustrado? Nunca habrá que olvidar la diferencia sustantiva entre lo moderno y la modernización. La segunda ha referido con frecuencia a diseños de carácter instrumental, formas de racionalidad reducidas que buscan objetivos concretos. El

proyecto moderno es un esfuerzo de armonía de altísima complejidad, del cual nos hemos alejado en la medida que la modernización ha triunfado. He ahí el gran fracaso de los fundamentos de la globalización como un momento más del proceso moderno ilustrado. Transformándose en un momento espurio, en una herramienta para la modernización antimoderna, la globalización solo ayuda a profundizar el abismo en el que ha caído la Ilustración.

¿Qué pasa si la democracia no es un valor, sino un procedimiento? ¿Qué pasa si es tan solo una palabra y ni siquiera un procedimiento? Varias de las autocracias vigentes en el mundo dicen que la democracia es muy importante y que la define el propio pueblo, en realidad las élites del propio pueblo, es decir, que el propio gobierno dirá si su país es una democracia. Entonces el poder sigue operando fuera de la institucionalidad y fuera de una evaluación racional. En las autocracias, el poder hace la política. En las democracias representativas, la política se escinde del poder. O tenemos un poder sin modulación, o tenemos una política son poder. No hay alternativas, al parecer. La crisis occidental recorre el sistema político, que luego de domesticar en niveles razonables el poder militar, termina siendo absorbido por el poder del dinero.

La política en las democracias representativas tiende al espectáculo, pues ante la ausencia de fundamento, el significado lo produce la presencia. Los verbos claves son estar, destacar, sorprender. Los verbos que la política moderna consideraba centrales, como evaluar, diseñar o construir, reducen su peso.

No es nuestro interés hacer un recuento de fenómenos, sino dar cuenta del sentido del proceso. Pero es evidente que el mundo digital plantea un escenario catastrófico para los estados. Grandes plataformas digitales (Uber es el símbolo) operan fuera de toda legalidad en el mundo, muchas veces sin pagar impuestos, o con largos períodos sin pagarlos, pero sin ningún riesgo de ser demandados. Se trata de compañías que, salvo en países que han regulado su actividad, tienen trabajando para ellas a personas que concentran los riesgos mientras la plataforma concentra las utilidades. ¿Y los estados? Viendo pasar miles de dólares sin cobrar impuestos. Algunas compañías concentran su pago de impuestos en la ubicación de su matriz, asunto que definen en negociaciones de los estados. Es una señal de debilidad sorprendente por parte del estado.

Occidente ha llegado al siglo XXI obligado a enfrentarse a su abismo existencial. Como suele ocurrir, cuando el escenario se simplifica, en rigor es porque hay fuerzas muy poderosas que reducen la complejidad, no necesariamente para una existencia más apacible. Y en ese enfrentamiento existencial de Occidente, elegimos primero evadir todo análisis y luego, sin abandonar del todo esta conducta, nos sumimos en una conducta suicida. En cualquier caso, nuestro paso por el abismo no fue resuelto. Occidente, nuestra civilización, no sabe ya cuál es su centro, desconoce su norte y asume que su destino es trágico, pero no solo trágico, sino además muy limitado en valentía.

Capítulo 11
Irracionales del mundo, uníos

"Ante la ausencia de líder,
llamen al sheriff."

JOHN WAYNE

Vladimir Putin dijo hace unos años que le resultaba difícil conversar con personas que confunden Austria y Australia. Se refería a George W. Bush, expresidente de Estados Unidos y famoso por ser alguien carente de mundo (y de luces). Se cuenta que antes de ser Presidente nunca había salido de Estados Unidos, situación curiosa para una familia con patrimonios de varios miles de millones de dólares y aún más curiosa considerando que su padre había sido Presidente de Estados Unidos y que, naturalmente, viajó mucho en el cargo. Incluso, con sus veintiséis viajes, está en el cuarto lugar entre las máximas autoridades de Estados Unidos con más viajes en la historia. Su hijo no se sumó a conocer ninguno de los cuarenta países que su padre visitó como jefe de gobierno.

La civilización racionalista que nos ha forjado estuvo casi una década bajo el liderazgo de George Bush, el ignorante. Es un caso extremo, porque lo cierto es que la razón occidental es defendida de sus enemigos por el líder, que es Estados Unidos, donde la razón está escondida en los rincones. Pero claro, este país es poderoso en armas y bien puede salvaguardar los conflictos de la razón. Pero momento. Estados Unidos es un país escasamente ilustrado, un país que no responde a muchos de los valores de Occidente. Su rol es de Sheriff de Occidente. El problema es que e*so* que se dice proteger (la razón) carece de presencia sistemática en la experiencia cotidiana de un ciudadano norteamericano.

A todas esas personas que admiran Estados Unidos y desearían vivir allí, deben saber:

En Estados Unidos no hay vacaciones pagadas como derecho legal. Se considera que el tiempo de descanso anual es un beneficio, no un derecho. Lo mismo vale para el beneficio del prenatal y posnatal, es decir, para los días otorgados como permiso que exime de la obligación de trabajar a las madres antes y después de su parto. En Estados Unidos se establecen doce semanas para este derecho, sumando prenatal y posnatal, pero no son semanas remuneradas, es decir, es un derecho a ausentarse del trabajo. Varios países europeos tienen permisos remunerados de casi un año e incluso más, como es el caso de Croacia, con más de cuatrocientos días. En este punto Estados Unidos está un poco mejor que países como Malasia o Sudán, que solo tienen ocho semanas de permiso. Estados Unidos no tiene documento de identidad, pues se considera que es un derecho guardar la privacidad. También es un derecho portar armas, en algunas partes deben estar fuera de la vista, pero en otros sitios es legal portarlas a la vista. En Estados Unidos no se considera la educación un derecho fundamental, aunque sí es un derecho. Respecto al derecho a la salud, es el único país

desarrollado sin cobertura universal sanitaria. Un 15% de la población carece de toda protección sanitaria, siendo uno de los tres países de la OCDE que no tienen un conjunto de servicios básicos garantizados[133]. Mercer realiza un ranking sobre los sistemas de pensiones en el mundo y los categoriza desde el mejor sistema al peor a partir de las categorías A, B+, B, C+, C y E, es decir, son seis categorías. Estados Unidos está en la categoría cuatro. Chile, que está en una crisis de legitimidad de su sistema de pensiones, supera a Estados Unidos ubicándose en la tercera categoría. Estados Unidos es, además y por lejos, el país con mayor población carcelaria como proporción de su población total. Y sus indicadores de calidad de la democracia se han deteriorado: alrededor del 20% tiene confianza en el gobierno y ese resultado, el año 2001, llegaba a 49%. Finalmente, Estados Unidos muestra datos muy elevados de emisiones de dióxido de carbono y de desigualdad (comparada con otros miembros de la OCDE).

Occidente está gobernado por el país con más presos del mundo y en el que existe una crisis por la posesión de armas de fuego. En palabras de Amnesty International:

> En lo que respecta a la violencia armada, Estados Unidos constituye un caso anómalo entre los países más ricos y desarrollados. Los gobiernos de Estados Unidos han permitido que la violencia con armas de fuego se convierta en una crisis de derechos humanos. El amplio acceso a estas armas y la laxa normativa hacen que más de 39.000 hombres, mujeres, niños y niñas mueran anualmente por disparos en Estados Unidos.
>
> En 2017, unas 39.773 personas murieron por heridas de bala, una media de casi 109 personas al día. Per cápita, estas cifras son significativamente más altas que en otros países industrializados. Los homicidios causados por armas de fuego en Estados Unidos afectan de manera desproporcionada a las comunidades de color y, en particular, a los hombres jóvenes negros.
>
> Estados Unidos no cuenta con medidas como un registro nacional de armas de fuego.
>
> En todos los estados del país es legal portar armas de fuego ocultas en público y en la mayoría de los estados es legal portar armas de fuego a la vista en público.[134]

Las escuelas norteamericanas han sido un espacio sumamente expresivo de la crisis de los valores occidentales en Estados Unidos. Entre 2013 y 2018 hubo 316 incidentes con arma de fuego en escuelas de Estados Unidos, es decir, más de 60 eventos al año, que es como decir una vez por semana[135].

La educación en Estados Unidos suma casi sesenta años de crisis. La cifra es sorprendente, pero es cierta. En 1983 un informe llamado *A Nation at Risk*[136] generó una enorme polémica al alertar por la "marea de mediocridad" que avanza. En palabras del informe:

> Nuestra Nación está en riesgo. Nuestra preeminencia que alguna vez fue indiscutible en el comercio, la industria, la ciencia y la innovación tecnológica está siendo superada por competidores de todo el mundo (…) Los cimientos educativos de nuestra sociedad están siendo erosionados actualmente por un aumento marea de mediocridad que amenaza nuestro propio futuro como Nación y como pueblo. Lo que era inimaginable hace una generación ha comenzado a ocurrir: otros están igualando y superando nuestros logros educativos.[137]

La *National Commission on Excellence in Education* (Comisión Nacional sobre la Excelencia en la Educación) fue muy enfática de la gravedad de la situación en su informe. Le llaman "desarme educacional unilateral" para ridiculizar cómo una potencia mundial, de hecho, cómo la principal potencia mundial decidió dejar sin armas intelectuales a su sociedad.

Las flexibilidades particularistas de los cambios curriculares de los años setenta, herederos de la influencia de los sesenta, fue parte del problema. Un sistema educacional masivo debe ser capaz de tener criterios comparables y estándares de logros mínimos claramente establecidos.

Como se aprecia el escenario era devastador, ya que (por ejemplo) en diecinueve comparaciones internacionales entre naciones industrializadas, Estados Unidos terminó en último lugar en siete de ellas (sin obtener el primer o el segundo lugar en ninguna). Además, el promedio de los exámenes estandarizados en bachillerato era más bajo que en 1957 y los promedios en las pruebas de admisión a la universidad habían bajado desde 1964. Era cierto que los ciudadanos en promedio estaban mejor educados, pero que si concentrábamos la mirada en los egresados de secundaria o bachillerato, el resultado era peor que en los años anteriores.

En dicho informe se habla de una ciudadanía que lamentaba y se declaraba sin paciencia por una oferta educacional poco rigurosa donde los estudiantes no tenían claro qué era lo principal y qué era lo secundario. Finalmente, el informe señalaba que los docentes no venían de entre los mejores estudiantes y que se les enseñaban pocos contenidos de las materias que ellos luego enseñarían y muchas de métodos educacionales. A la vez, faltaban profesores para ciertas áreas.

La situación de la educación en Estados Unidos ha tenido evoluciones positivas en algunos rasgos, pero su crisis prosigue. La escuela es un espacio de anomia, la calidad de la educación obtiene logros tímidos

¿Por qué esto nos concierne a todos?

Porque el país líder de la civilización occidental debe ser, al menos en algunas dimensiones, un país líder en los aspectos que definen a la civilización. Un sistema educativo masivo y exitoso es fundamental para los valores occidentales, los valores democráticos son fundamentales para sostener la idea de una civilización occidental, los derechos humanos son también un logro civilizatorio que nace en nuestra cultura.

Pero Estados Unidos defiende su economía operacionalmente, apoyando a sus empresas tecnológicas privadas, pero descuidando las políticas educativas. Estados Unidos no hace caso a las recomendaciones para regular el porte de armas, asunto que es visto por Naciones Unidas como un escenario que limita con las violaciones a los derechos humanos. Por su parte, los retrocesos democráticos de la era Trump no están superados y no sería extraño que retornasen. Finalmente, la obsesión por el mercado de los hidrocarburos por parte de Estados Unidos es verdaderamente sorprendente, pues excede sus problemáticas de abastecimiento y es un instrumento de poder central para el país norteamericano. Su preocupación es la situación imperial en lo económico: el dólar, Wall Street y el control del mercado de hidrocarburos. Ese es su tema central. ¿Su gestión del *problema occidental*? Es indiferente.

¿Y qué es lo que llamamos el *problema occidental*?

La civilización occidental, como cualquier civilización, solo mantiene su fortaleza si es capaz de vincular sus acciones preferentes, su forma de construcción de poder, su

estilo de vida, a partir de las definiciones culturales fundamentales, no transables, que constituyen el espíritu histórico de esa civilización.

¿Por qué es relevante esta pregunta?

El proyecto ilustrado permitió configurar un Estado nacional que no solo fuera un aparato para la guerra y el control de la soberanía. A gran velocidad los estados del mundo comenzaron a configurarse a partir de instituciones educacionales, sistemas de transporte y proyectos de diseño urbano. En todo este proceso los derechos sociales se fueron fortaleciendo y la idea de un Estado que no solo proteja contra la agresión externa, la delincuencia o incluso que proteja del propio Estado; fue tomando fuerza. El derecho moderno a la Seguridad Social se inventó en Alemania en 1881 con la creación del primer sistema de reparto. Y desde ahí en adelante se forja una conciencia de la utilidad y la relevancia de los Estados.

La razón occidental ha transitado a la estandarización. Y ella es entropía. Cuando los objetos se disponen de manera indiferenciada, cuando hay homogeneidad, cuando una biblioteca muestra todos los lomos de los libros idénticos, una calma invade nuestra percepción, una calma proveniente de la paz homogénea de la escena, de la presunción de que en esa armonía y equilibrio hay orden. Pero nos equivocamos: esa homogeneidad es muerte, es desorden, es imposibilidad de información. Esa homogeneidad es entropía.

La razón retrocede en Occidente. La razón retrocede y no lo hace con sutileza, sino de manera tan gruesa que resulta obsceno. Occidente ha transitado en una dirección clara: el proyecto se ha tornado geopolítico. Para decirlo de otro modo, la querella occidental es un asunto de la OTAN. Y el corazón de esta visión reside en el país más importante de la civilización occidental, en el líder absoluto, Estados Unidos de Norteamérica.

¿Qué ocurre cuando el país más relevante de Occidente no participa de la vía racionalista de la cultura occidental? Esta pregunta es importante. Las sociedades son muy eficientes en evitar la pregunta crucial. Y en ese sentido la pregunta clave a Estados Unidos es simple: ¿a razón de qué fundamento puede ser ese país el líder de la civilización occidental? Sé que la pregunta es poco elegante, un poco ofensiva, pero vale la pena. No explicaré el detalle del cuestionamiento, pues eso se hará más adelante. Pero es bastante obvio que Estados Unidos no es un ejemplo de respeto a los valores occidentales y a los fundamentos de dicha civilización. Volvamos a la pregunta. ¿Qué ocurre cuando el país que comanda el proceso político de Occidente y su proyecto racionalista tiene un sistema educacional mediocre? ¿Qué pasa con una civilización racionalista que es liderada por un proyecto político centrado en la influencia de la ideología como fantasía y espectáculo? El debilitamiento de las ideologías entendidas como doctrinas políticas (liberalismo o socialismo) e incluso el debilitamiento de la ideología como falsa conciencia de clase (Marx), puede hablar de una evolución en la conceptualización del fenómeno o puede referir a la evolución del fenómeno mismo. La palabra ideología ha transitado por muchas rutas: nace como potencial ciencia de las ideas, es denostada por Napoleón como pensamiento político sin sentido práctico, luego se ancla en las doctrinas políticas, para luego ser usado como concepto de denuncia por Marx (en referencia a dar vuelta la realidad material en la dimensión conceptual) y, en la misma tradición, como pensamiento conservador, que reproduce las condiciones existentes (Mannheim). Žižek marcará un punto relevante a partir de una comprensión

del proceso de producción de una verdad socialmente válida. Lo interesante es que, por ejemplo, es posible que se construya una verdad social en contra de los hechos, pero ya no mintiendo, ya no ocultando, ya no dando vuelta la realidad, sino diciendo la verdad. Es la referencia al cinismo. Y es que se puede "admitir todo" respecto a nuestros intereses últimos. No es necesaria la fórmula marxista de la ideología: "no saben lo que están haciendo". En el cinismo la fórmula se invierte y logra plantear la verdad para inutilizarla: "ellos lo hacen y saben que lo están haciendo". El consumista de primera generación se inventa una necesidad para avanzar hacia el placer de la compra. El consumista de segunda generación ya no necesita ninguna justificación: quiere ir al mercado para ser seducido. Desea el acto de comprar, lo sabe y lo dice. No desea ya un objeto particular.

El concepto de ideología fue siempre un desafío complejo y lleno de sombras para la razón ilustrada. Quizás solo la vía doctrinaria del socialismo y del liberalismo, como disputa, parecía mantener el escenario racionalista vigente. En el grueso de las definiciones sociológicas de ideología emerge una realidad fenoménica muy alejada del ideal ilustrado. La ideología parece ser una cubierta racional, algo cercano a la mirada de Pareto, quien crea la idea de "derivaciones". Expliquemos brevemente las bases del pensamiento de Pareto al respecto. Para Vilfredo Pareto las acciones humanas, o al menos la mayor parte de ellas, tienen su origen en el sentimiento[138]. Sin embargo, nuestra cultura nos señala la importancia de actuar a partir de criterios lógicos, aun cuando nuestra pulsión es actuar por motivos no-lógicos. ¿Cómo conciliar la expectativa social de una conducta que responde a una lógica con relación a un impulso que nos empuja a actuar sin otra consideración o reflexión? Pareto piensa que sencillamente actuamos a partir de nuestros impulsos y que luego nos inventamos fundamentos lógicos *a posteriori* para justificar las acciones realizadas.

El comentario de Pareto quizás no es del todo aplicable hoy. La reivindicación de una cubierta lógica a la irracionalidad parece ser innecesaria. Hegel predijo la muerte del arte en manos de la razón. Pero la *performance* ha devastado la razón. Hegel está puesto de cabeza, otra vez.

Es difícil imaginar cómo Occidente no se preguntó nunca cómo delegaba su destino a la gestión de un país cuya posibilidad de actuar bajo fundamentos culturales sólidos era y ha sido nula. Estados Unidos, por su historia y su cultura, es un país pragmático. Ha aprovechado las oportunidades, eso es indudable, y quizás lo ha hecho mejor que nadie. Pero su potencia radica en la operación, no en el fundamento. Sus indicadores "occidentales" son sorprendentemente bajos: sus políticas públicas carecen de racionalidad, la defensa de las garantías sociales es escasa y su preocupación por la educación es discreta. Por supuesto confía en los contenidos, pero fuera del escenario del *logos*, fuera de la lógica racional, circunscrito en la dinámica del espectáculo como forma de promover la imagen de ciertos líderes o las justificaciones de ciertos actos.

Quizás el caso más dramático que muestra la falta de interés en la construcción de una sociedad bajo el ideal ilustrado ha sido la persistente crisis educativa en Estados Unidos. Esta crisis se puede observar de distintas maneras. Trataremos de dar cuenta de ello.

Estados Unidos tiene un rendimiento educativo muy inferior a Canadá, país vecino que muestra un PIB *per cápita* menor al de Estados Unidos en casi veinte mil dólares (2020)[139]. En la prueba PISA 2018 de matemáticas Estados Unidos obtiene el

lugar 38[140], por debajo de Lituania, España, Italia, Hungría o Portugal (y aquí tenemos ejemplos de países con ingresos de un tercio respecto a Estados Unidos), mientras que Canadá ocupa el lugar 12. En la estrategia política norteamericana la cultura es un insumo para la acción política: el liderazgo en la introducción de contenidos y agendas a partir del cine o la penetración de la cultura norteamericana, que incluye la comida rápida, son dimensiones donde Estados Unidos siente que se juega su poderío. Pero con ello confunde la influencia con el fundamento. Por cierto, la influencia es una forma de poder eficaz, pero la ausencia de fundamento debilita cualquier posición en una sociedad cuya legitimidad depende de la adecuación del poder con criterios universalizables.

Es cierto que Estados Unidos cuenta con un sistema universitario muy exitoso, pero la asimetría de su sistema universitario respecto a su sistema escolar es evidente y ello revela un rasgo decisivo: universidades de impacto y estructura global, pero carente de relación con el sistema educativo. Las universidades norteamericanas están fuertemente internacionalizadas: casi un tercio de los estudiantes de la Universidad de Nueva York son extranjeros. Un 14% de los estudiantes de Yale son hijos de estudiantes de Yale[141]. Y no es solo la continuidad de casa universitaria también es la continuidad de clase social. Jerome Karabel señala que los estudiantes del cuartil superior de ingresos tienen veinticinco veces más probabilidades de asistir a una universidad de "primer nivel" que los estudiantes del cuartil inferior[142]. Eso sí, las universidades norteamericanas están fuertemente entrelazadas con el sistema productivo. Estados Unidos lidera con distancia las patentes vigentes en el mundo (China tiene menos de la mitad, aunque su crecimiento es explosivo) y en esa tarea las universidades son decisivas.

La mediocridad de la educación escolar norteamericana, la falta de diseño en el sistema educacional y la violencia al interior de los recintos educativos son señales claras de un sistema educacional que no logra resultados adecuados. Según la ONG "Bullying sin fronteras", Estados Unidos, México y Brasil son los únicos países de todo el continente americano que muestran más de un 50% de los estudiantes de escuelas siendo víctimas de *bullyng*[143]. Y a nivel mundial solo aparecen seis países en esa condición. Los tiroteos al interior de las escuelas de Estados Unidos son corrientes. En 8 años, casi 800 tiroteos se produjeron en escuelas norteamericanas, un equivalente a dos tiroteos por semana[144].

La falta de presencia del diálogo como motor de la resolución de conflictos parece evidente en las escuelas, pero también parece evidente a nivel estatal. Estados Unidos ha intervenido militarmente en seis países en la última década. Por supuesto, muchos países más se suman si lo proyectamos hacia atrás. Pero además están las intervenciones genéricas, su influencia en golpes de Estado, su apoyo a determinados procesos políticos que evitaran, casi cueste lo que cueste, la introducción de gobiernos comunistas, en fin. Lo que pretendo no es establecer la miseria de la política exterior norteamericana, ni llorar por su influencia paralegal. En política las grandes potencias hacen uso de recursos políticos cuestionables y jugar a escandalizarse me parece impropio. Por cierto, han existido conductas que violentan una mínima moral y esos hitos deben permitir modificar los procesos de control entre países. Pero el problema es más grande incluso que la falta de respeto a los derechos de las personas o la intromisión en los destinos de otras naciones. El problema radica en que se trata de acciones que no conducen a un

ideal de sociedad, sino a una toma de control de los procesos.

La política norteamericana se ha inflamado con el concepto de "libertad". ¿Y qué es la libertad? En Estados Unidos ha sido un concepto confuso. La Constitución Política de Estados Unidos es usualmente señalada como un ejemplo de carta fundamental exitosa. Resulta curioso: con ella en funcionamiento Estados Unidos mantuvo la esclavitud. Y con ella en funcionamiento los habitantes de Estados Unidos tienen el derecho constitucional para portar armas con extraordinaria apertura, no obstante los numerosos hitos de atentados donde la facilidad del acceso a las armas es una variable decisiva. Estados Unidos, como ocurre de manera sistemática, es el país con mayor cantidad de personas recluidas en cárceles en el mundo, eso calculado como un porcentaje de la población. ¿Se puede considerar normal la situación carcelaria de Estados Unidos? La verdad es que los países desarrollados no suelen aparecer en los primeros lugares de este listado. De hecho, de acuerdo a los datos de 2021 Estados Unidos ocupa el primer lugar y le siguen Ruanda, Turkmenistán, El Salvador, Cuba, Palaos, las Islas Vírgenes Británicas, Panamá, entre otros[145].

Este listado de precariedades civilizatorias de Estados Unidos tiene un sentido simple: comprender que el país que domina el proceso occidental resulta descreer de la dimensión civilizatoria y solo administra su poder geopolítico y financiero. Esto último no ha de ser contradictorio con lo primero, es decir, es razonable y completamente legítimo que Estados Unidos busque incrementar su poder en diversas dimensiones, pero evidentemente no será capaz de liderar el proceso occidental si su fundamento ilustrado es nulo.

Con Estados Unidos liderando el proyecto occidental, este proyecto civilizatorio queda limitado a mero proyecto político. Pero incluso en esa dimensión los ciudadanos norteamericanos no parecen tener suficiente conciencia del lugar de su país en el mundo. Cuando en el año 2020 se produce el ataque de Estados Unidos que termina con el asesinato del general iraní Qassem Soleimani, una investigadora (Joanna Piacenza[146]) realizó una encuesta a una muestra importante de norteamericanos para pedirles que hicieran el ejercicio de ubicar a Irán en un mapa mundial. Muchas personas marcaron Irán en Europa, un porcentaje pequeño ubicó a Irán en el continente americano e incluso hubo respuestas (varias) que lo ubicaban dentro de Estados Unidos (personas que podemos imputar que no saben dónde queda Estados Unidos). Hubo algunos casos que marcaron Irán en el mar. El hecho de que este estudio se haya hecho justo antes de una intervención en Irán es relevante, pues el asesinato de Soleimani fue una noticia destacada en Estados Unidos y normalmente los canales muestran mapas de contexto de la noticia.

El alejamiento de las luces ilustradas en Estados Unidos es notable y resulta notoria en una dimensión tan importante como el diseño y ejecución de políticas públicas de calidad, uno de los grandes pilares del desarrollo institucional occidental. Estados Unidos tiene una esperanza de vida inferior a Chile, Costa Rica o Cuba. Hay 43 millones de estadounidenses que tienen problemas para leer y escribir y entre ellos más de la mitad no pueden leer un periódico o tendrían problemas serios para rellenar un formulario[147]. Esto implica que más del 10% de la población de Estados Unidos se encuentra en una precaria condición para afrontar los desafíos más básicos para acceso al conocimiento y la información.

Estas incapacidades funcionales no son el único rasgo del alejamiento del

proyecto ilustrado. También se manifiesta en un elevado distanciamiento y escepticismo de la población con respecto a la actividad científica. Y esto es notable. Nadie puede dudar que Estados Unidos ha gastado importantes sumas de dinero y grandes esfuerzos políticos en el desarrollo científico y nadie puede negar que ha promovido con mucha intensidad sus logros a través de su política de espectacularidad respecto a la tecnología. Durante la Guerra Fría la disputa entre la Unión Soviética y Estados Unidos por la conquista espacial tuvo logros importantes para ambas partes, pero hubo un ámbito en el que Estados Unidos triunfó totalmente: la capacidad para producir un espectáculo con su política espacial. Haber centrado su viaje a la Luna en la transmisión televisiva, la elaboración de una estética particular para sus transbordadores aeroespaciales, la conversión en un hito televisivo y político de los lanzamientos aeroespaciales; fueron una política exitosa para afrontar a sus rivales. Sin embargo, como ya hemos explicado, el espectáculo no es fundamento.

¿Y qué ha pasado con los fundamentos occidentales en Estados Unidos?

En 1925, un granjero y miembro de la Cámara de Representantes de Tennessee, John Butler, feligrés de la Iglesia Baptista Primitiva, redactó un proyecto de ley que prohibía la enseñanza de la Teoría de la Evolución en todas las Universidades, Escuelas Normales y todas las demás escuelas públicas de Tennessee[148]. El proyecto señalaba que si un establecimiento recibía dineros públicos, no podría enseñar la teoría de la evolución. El texto era claro en considerar que la única fuente confiable era la Biblia. Los infractores debían pagar una abultada multa.

La idea de Butler no fue algo extraordinario. Argumentos semejantes ya se habían planteado, algunas restricciones estaban apareciendo en otros sitios y finalmente la ley de Butler se aprobó y duró 42 años hasta su abolición, aunque usualmente no se cumplía y no era frecuente que se cursaran las multas. Esta historia podría ser una anécdota, pero no lo es. En Estados Unidos el porcentaje de población que no cree en la teoría de la evolución es extraordinariamente alto. Hay un 40% de la población que establemente responde que Dios creó el mundo y a los seres humanos tal como nos vemos hoy (es el argumento denominado “creacionista”)[149]. Ese resultado en Chile es 26%[150].

El creacionismo es una línea argumental que alude a la tesis que señala que el ser humano fue creado por Dios de una vez, sin proceso evolutivo. Es decir, no se acepta, bajo esta perspectiva, la existencia de una evolución de las especies que, bajo determinadas circunstancias, derivó en el ser humano. Por cierto, digo “tesis” de una manera improcedente, pero solo lo hago para dar cuenta de la homologación de los dos argumentos, como si pudieran estar en competencia. Y con esto quiero decir algo que seguramente resulta evidente: que el argumento creacionista no es una tesis y que es una posición doctrinaria sobre la historia del universo y de las formas de vida.

Por supuesto, al frente de este argumento nos encontramos con una tesis que sí proviene desde la teoría biológica. Y es que resulta que existen diversas teorías de la evolución, siendo la más famosa de Darwin. Todas estas teorías establecen la tesis de un conjunto de procesos mediante los cuales se llegó a la especie humana, con sus distintivos rasgos. La teoría de Darwin se concentra en los procesos de cambio a partir de la herencia, cambios que en el largo plazo revelan una cierta capacidad adaptativa, ya que en la naturaleza las modificaciones que generan mejores adaptaciones al entorno redundan en una condición según la cual la capacidad de sobrevida y de reproducción

se incrementan gracias a esta selección natural de los más aptos.

Darwin fue en el siglo XIX uno de los grandes inspiradores del proceso de desarrollo científico. Es probable que Newton y Darwin fueran los grandes símbolos de la nueva ciencia occidental. Marx, por ejemplo, estaba obsesionado por convertirse en el Darwin de los procesos económicos y sociales. Y es que, en el siglo XIX, el crecimiento de la perspectiva científica fue muy veloz y en pocos años los grandes nombres de la ciencia se convirtieron en símbolos del desarrollo de la especie y de la evolución histórica. La seducción de la ciencia fue creciente y su rol fue liberador. Las religiones resistieron, no lo hicieron mal, pero debieron retroceder en los argumentos. No había espacio para ellos. Por supuesto, sí existía un espacio social para la educación religiosa en Occidente, ya que la formación escolar tiene diversas dimensiones, pero el peso de las ideas religiosas en la reflexión filosófica y científica se había pulverizado en pocas décadas. El positivismo desde Comte y las perspectivas empiriocriticistas, contrarias a la metafísica, marcaban la pauta.

Por supuesto, este escenario descrito no implica imaginar que en pleno siglo XIX se experimentaba una especie de hegemonía racionalista. Por cierto que no es así. Es evidente que para gran parte de la población reemplazar la imagen del universo centrada en Dios por un cuerpo teórico basado en observaciones científicas y cálculos matemáticos, resultaba un ejercicio muy difícil de llevar a cabo. Pero lo que sí ocurría era que la enorme velocidad del cambio social hacia una mirada científica del mundo se traducía en una energía fuertemente ilustrada.

Hoy resulta sorprendente apreciar cómo, en muchos sitios, las perspectivas científicas para describir nuestro sitio en el universo pierden terreno, con aquella formulación que se conoce como “creacionismo”.

El creacionismo es una versión sobre el origen de los seres humanos que proviene de una teoría basada en la Biblia. Este argumento tiene su origen en el año 1665 cuando Ussher, un arzobispo irlandés, toma la Biblia y comienza a realizar una cronología a partir de las fechas que se señalan en el texto, armando así una línea temporal de lo que se describe del mundo a partir del Antiguo Testamento. Entonces va apuntando detalladamente los tiempos, por ejemplo, el génesis, a más de cuatro mil años antes de Cristo. Y desde ese punto comienza a distribuir las fechas a partir de las referencias, más o menos directas, del libro. No olvidemos los extensos listados de familias, estirpes y cantidad de años vividos. Todo ello permite armar el calendario asociando personas y hechos. Y este esquema permite estructurar los acontecimientos hasta la llegada de Cristo. Esto fue tomado por mucho tiempo como una especie de fuente histórica, aunque cayó en el descrédito en el siglo XIX, cuando la ilustración estaba en su momento de mayor apogeo.

Este escenario de repliegue del creacionismo se ha modificado. En el siglo XXI hay suficiente evidencia del avance de esta doctrina. El 17 de septiembre del 2007 la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa declaró al creacionismo como uno de los peligros para la educación. Fue una resolución ante el intento de los creacionistas de inspiración norteamericana para promover el creacionismo en las escuelas europeas. Quienes se han esforzado por promover este camino participan de una mirada religiosa muy intensa y se encuentran normalmente vinculados a los movimientos políticos de extrema derecha. Algunos defensores del creacionismo promueven la sustitución de la democracia por la teocracia. Ante esto es que el Consejo de Europa señalará que los

valores que son la esencia misma de este consejo estarán bajo amenaza directa de los fundamentalistas creacionistas. De este modo, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa señaló que este tipo de situaciones que cuestionan las bases fundamentales del proyecto ilustrado moderno son un riesgo para la esencia de los valores del Consejo de Europa. Pero esta declaración tuvo una fuerte oposición. El Grupo del Partido Popular Europeo (PPE) fue logrando poner muchas trabas a esta declaración. Este grupo se declaró disconforme con el proyecto de resolución calificaba de extremistas religiosos a quienes negaban la teoría de la evolución. Ante la devolución del texto a la comisión, el legislador socialista Guy Lengagne se retiró de la asamblea. En el documento que se evaluó se aseveraba que el creacionismo podía ser una amenaza para los Derechos Humanos y se expresaba preocupación por el creciente peso del creacionismo islámico. Sin embargo, el mismo Presidente de la Asamblea Parlamentaria, René Van der Linden (Partido Popular Europeo), reconoció que no le gustaba el informe[151].

En general se considera un punto de inflexión importante para la eclosión del creacionismo en el siglo XXI un libro de 2006, que se transformó en la principal fuente de inspiración en Europa, que es el texto *Atlas de la creación* del turco Harun Yahya. En este libro se busca refutar a Darwin. En 2007 el libro llegó a Francia, luego de un gran éxito en Turquía donde el clima creacionista es muy fuerte y el "75 por ciento de los estudiantes de educación secundaria (...) dudan de la teoría evolucionista de Darwin"[152]. En Francia el libro de Yahya arribó en 2007 y las autoridades educacionales señalaron que "es mucho más peligroso que las iniciativas creacionistas previas, las cuales usualmente tenían origen anglosajón"[153].

La capacidad de sumar al creacionismo el apellido de "científico" ha sido sorprendente. En Rumania, el Ministerio de Educación, aprobó en 2002 el uso de un libro de biología que se llama Divina Maestría y luz en la biósfera, texto en el que en las escuelas secundarias se defendía el creacionismo. Cuando arreciaron las protestas el Ministerio de Educación respondió que el libro no era un texto oficial del programa de estudios, sino simplemente un accesorio. Pero no era tan simple. El libro sí era oficial.

En Brasil, durante el gobierno de Bolsonaro, se nombró Director de Educación Superior a Benedito Guimarães Aguiar, opositor a la teoría de Darwin. Hubo protestas de los académicos que consideraron una pésima señal nominar a alguien que se niega a aceptar consensos científicos básicos[154]. El crecimiento del creacionismo en Brasil va asociado al aumento de los cultos evangélicos en dicho país. Estos cultos han llegado a abarcar el 30% de la población, contra el 50% de los católicos (que hace cuarenta años ostentaban el 80%). Se estima que es probable que en diez años más (2032) los evangélicos hayan superado a los católicos.

Por supuesto que el caso de Estados Unidos es particularmente relevante. Se trata del país que domina y administra el proceso político de la civilización occidental. Y si bien ha sido un país con un diseño geopolítico muy avanzado, resulta del todo evidente que las bases intelectuales de Occidente, en general, no pasan por este país. Estados Unidos es probablemente el principal responsable de que la noción de occidentalista sea más bien una mirada política conflictiva, bajo la perspectiva de observar a los países de la OTAN, más que una mirada culturalista. Estados Unidos ha pendulado entre una política imperial y una política de control político general, pero nunca ha visto la hegemonía más allá de una influencia cinematográfica.

No es de extrañar, en este contexto, que Estados Unidos sea un país donde el peso

de los argumentos creacionistas sea sorprendentemente alto. Si bien hay diversas formas de medirlo, la encuesta Gallup lleva muchos años midiendo a través de un indicador que, aun cuando parece perjudicar a la teoría de la evolución en el cuestionario, la verdad es que revela una intensidad en favor del argumento creacionista muy impresionante. Y es que desde 1983 hay mediciones y en ellas nunca ha bajado del 40% la tesis de que Dios nos creó tal y como somos en la actualidad. En 2019 (hay que decirlo) la tesis de una evolución sin participación divina alguna obtuvo su mejor resultado, pero es solo un 22%[155].

El hecho de que la principal potencia occidental sea enormemente refractaria a configurar una imagen sobre el origen del mundo y de la humanidad a partir de la ciencia, revela una de las grandes contradicciones de Occidente. Estados Unidos, como lo dice su nombre, incorpora a muchos países en su interior. Las dos costas oceánicas no solo son diferentes entre sí, sino que además marcan una fuerte diferencia con respecto al centro de Estados Unidos, al sur de éste y al norte. Pero más allá de la diversidad norteamericana, Estados Unidos es un caso exitoso de identidad común. Y además tiene claridad de que no provienen de una historia larga hacia atrás, que a veces induce al nacionalismo. Sin embargo, sin necesidad de un intenso nacionalismo, sus niveles de irracionalidad se despliegan con fuerza.

En Estados Unidos la idea de la evolución se ha ido reduciendo. La discusión sobre el creacionismo es ilustrativa, pues allí convergen las problemáticas de la legitimidad de la ciencia y el valor teórico de las creencias religiosas. Eso es lo que el entonces arzobispo de Canterbury hoy, Rowan Williams, el líder de los anglicanos del mundo, llamó el error de categoría el 2006. Williams manifestó su malestar sobre la enseñanza del creacionismo, diciendo que el creacionismo era una especie de error de categoría, como si la Biblia fuera una teoría más.

El porcentaje de apoyo a la versión más radical de creacionismo que obtiene Estados Unidos sería comparable a los antecedentes que se manejan para la zona euroasiática. En Inglaterra los antecedentes hablan de cifras bastante menores que en Estados Unidos, pero superiores al 20%. Richard Dawkins, el famosísimo profesor defensor del ateísmo, ha afirmado que los profesores comentan el aumento de los estudiantes con perspectivas creacionistas.

En Arabia Saudita y Sudán está prohibida la enseñanza de la teoría de la evolución. En Egipto sí está permitido enseñarla. Y, en general, entre, en países como Túnez, Senegal, el Líbano, Marruecos, Argelia, en fin, más del 60% de los profesores se declaran creacionistas. Entrevistando, estamos hablando de entrevistar a más de cinco mil profesores. Incluso, es más, no hay diferencia entre aquellos que son, que hacen clases de biología. Y Rumania y Burkina Faso, por ejemplo, marcan 45% de creacionismo[156].

La confusión entre las categorías fe y razón es algo que se había depurado desde Guillermo de Ockham. Fe y razón pasaban a operar en ámbitos diferentes, los universales no existen, no hay categorías reales, es la atracción hecha por seres reales, individuos, la que crea las categorías y les pone los nombres a las cosas. Esto es una base de la epistemología moderna y exige la disolución de todo esfuerzo por convertir entidades metafísicas de carácter analítico en posibles realidades, cuyas emanaciones pudieran afectar la experiencia concreta. Es una crítica radical al platonismo y a las visiones conservadoras. Guillermo de Ockham plantea, largos siglos atrás, todavía en la

Edad Media, plantea esta escisión: Si creo en Dios y en la creación del universo por él no necesito imaginarme el procedimiento o disputar con descubrimientos científicos que podrían referir al procedimiento. La fe es un asunto de fe y el conocimiento es un asunto de conocimiento.

Es importante señalar que mientras existió la Unión Soviética la educación en ese estado era más occidentalista que hoy. La disputa era sobre un modelo de sociedad, pero no en su modelo de ciencias. Aunque hubo disputas científicas politizadas, como la genética, el modelo de ciencias era el mismo, el modelo de conocimiento era el mismo, la filosofía. Si bien la reivindicación eslavófila ha existido por muchos siglos en Rusia y sus alrededores, la verdad es que muchas veces esa mirada estaba asociada a un nacionalismo de baja intensidad, compatible con la perspectiva occidentalizada. El mismo Dostoievski fue parte del eslavismo, pero una versión bastante tenue y con claras referencias a la importancia de una Rusia occidentalizada. Las elites políticas y culturales rusas miraban con admiración a Occidente en el siglo XIX. La guerra fría fue un conflicto que se manifestó en batallas en el ajedrez, en batalla en el espacio, en batallas en las Olimpiadas. En una batalla en el marco del racionalismo occidental. Hoy es más complejo, ya que ni siquiera Occidente tiene claro si defiende la cultura occidental tal y como es. Y en el caso de Oriente la situación es altamente confusa, pero en cualquier caso está retrocediendo respecto a las formas más occidentalistas. El periodo de mayor tolerancia religiosa, en la Edad Media europea, se vivió cuando en el continente hubo territorios en manos del Islam, ya que ellos toleraban distintas religiones. Hoy el Islam no es una religión que tolere distintas religiones. De hecho, en la mayor parte de los países donde gobierna, toma un control muy intenso en relación a "la mujer".

Mientras tanto, nuestro análisis occidental se reduce para entender, por ejemplo, esta misma guerra a estereotipos bastante absurdos. "He ahí un loco, Putin. He ahí un héroe, Zelenski". Eso reiteramos (porque no se nos ha ocurrido a nosotros, nos han dicho aquellos que están en ese lugar tan sorprendente, que es el *lugar de los hechos*). Y mientras tanto llenamos las empresas, los bancos de todo el mundo, las tiendas con los colores de Ucrania, ¡Viva Ucrania! y que muera Rusia. Eso grita Occidente. Ya sabemos la cantidad de suspensiones de obras, pero también está estudiando la posibilidad de que viajen los rusos a otros países, los rusos, la gente. Eso grita Occidente, cuyo periodismo está en guerra y cuyas milicias están sin guerra. Están comprando armas para mandárselas a Ucrania. Ni mayo del 68 había puesta imaginación en el poder, el loco de Putin, para la comunicación política occidental, es un revival de la Unión Soviética, aunque Putin sea más bien un autócrata de derecha.

El loco de Putin aparece como la bestia de mil cabezas, es el abismo nihilista de Dostoievski, son los cantantes rusos, es el *ballet* ruso, es la ensalada rusa, es Chaikovski, es Gogol, es cada ruso en el mundo. Fue así que se suspendieron cursos sobre Dostoievski, se suspendieron conciertos de músicos y cantantes rusos, se suspendieron las presentaciones de Chaikovski. Rusos vivos y almas muertas, todos cancelados. Nikolai Gogol imaginó a un hombre que compraba los derechos de los estados muertos entre censo y censo. Se le había ocurrido que eso produciría dinero. Occidente se ha imaginado que las almas muertas sirven para algo igual que el personaje de Gogol. Imaginas que castigar muertos sirve para sancionar vivos y suspenden el Lago de los cisnes. Es tan absurdo que es maravilloso, es fantástico, aunque todo apelativo que sirva

para hablar de lo grandioso que era tener en cuenta el magnífico grado de estupidez que acompañaba el acto. La razón, es evidente, ha sido devastada.

Todos sabemos que en realidad no hay ninguna falta cometida por Tchaikovski para que suspendan su *Lago de los cisnes*. Si hay algo que caracterizó su historia fue que en Rusia fue mucho menos reconocido que en Occidente. De hecho, en Rusia se le trataba como un protegido de Occidente. Eso le dio dificultades difíciles de resolver pues evitaba tratar temas personales ante el temor que apareciera el rumor muy conocido de su homosexualidad como un asunto que podría alejarlo más de todo éxito de su patria. Eso recién iba a cambiar cuando Dostoievski también cancelado en este proceso, sostuvo la tesis de una Rusia que formaba parte de una unión sagrada y universal ¿adivinen con quién? con Occidente.

En resumen, para castigar a la Rusia de Putin bien vale castigar a los rusos que defendieron Occidente como cultura universal. Genial, ¿no? Estamos haciendo el camino inverso, cuando Estados Unidos y Rusia debieron negociar la participación conjunta contra Hitler en la segunda guerra mundial, los norteamericanos tenían un problema que les quebraba la cabeza. ¿Qué vas a hacer con la opinión pública? le hemos dicho toda la vida que los rusos son unos animales, son inhumanos. ¿Cómo le vamos a decir que ahora son personas razonables y humanas? La estrategia los llevó ¿saben a quién? a Dmitri Shostakóvich, la revista Time destacó a este compositor. Un compositor tan genial que se había salvado de la rabia de Stalin, un autor incómodo para Stalin, pero también un autor incómodo para Occidente. Un compositor que entonces, presentado por la revista Time como un ser humano sofisticado, una buena persona, un bombero, además, que lucha heroicamente por la paz y que para ello arriesga su vida. Time lo describe como el músico que compone una sinfonía en honor a San Petersburgo, en Leningrado en ese instante y que esa obra que compone es ingresada con él en un avión mientras el asedio de los alemanes a la ciudad está a nueve kilómetros del centro. Es decir, los alemanes prácticamente están dentro. En medio de ese asedio el avión que lleva la partura y a Schostakóvich cruza ante el fuego enemigo. Cruza el fuego enemigo. Y lo hace para llegar a levantar la orquesta de la radio, llevarla al teatro principal de la ciudad y ensayar hasta lograr estrenar la obra allí. Todo destinado a producir esa obra.

Si cada miembro de la ciudad tenía derecho a doscientas calorías diarias, proveniente de un trozo de pan hecho con muy poco de harina y algo de aserrín, resulta que entonces se estableció todo un procedimiento para que los músicos pudieran ensayar. Estaba ahí Shostakóvich ayudándolos en un teatro frío, horriblemente frío, sin posibilidad de encender ninguna calefacción. Los músicos llegaban flacos, con sus trajes mostrando los huesos, insinuados a través de las telas. Y muchos se desmayaban ensayando. Si llegabas al ensayo a la hora te daban un segundo pan, eran doscientas calorías más para poder asistir el ensayo. Era muy duro: había que llegar temprano. Cuando una mujer no llegó temprano, porque su marido había enloquecido de hambre y se la había querido comer en la mañana, era una chelista. La escucharon y le dijeron que no podía comer el pan, el segundo pan.

En ese momento el arte fue usado para unir a Occidente con Oriente. Y es que, en ese momento, Estados Unidos convocó a un artista (ruso por lo demás) para dar legitimidad a la decisión que debía tomar: ser aliado de la Unión Soviética. y que era compleja. Y su complejidad derivaba de la complejidad de trabajar codo a codo con

quienes representan todo lo contrario. La forma previa en que se hacía referencia a los soviéticos era hablar contra la Unión Soviética, prácticamente animalizándola.

Capítulo 12
El destino de Occidente

"Todo lo que necesitas en esta vida es ignorancia y confianza; entonces el éxito está asegurado."

MARK TWAIN
Carta a Cordelia Welsh Foote

La Revolución Francesa dio a luz dos ideologías y una resistencia. El liberalismo y el socialismo emergieron con fortaleza y confusión. El liberalismo se convirtió en la perspectiva dominante, en la razón principal, en la forma de las instituciones. El socialismo fue un proyecto alternativo a ratos, pero normalmente fue menos que eso: fue una sed de justicia, un malestar, un esfuerzo impugnador, una especie de memoria activa de la Revolución Francesa y su frenesí transformador.

La resistencia a estas dos ideologías es el conservadorismo, que como hemos explicado anteriormente se trata de un tipo de estrategia política para afrontar una sociedad de cambios, donde se propicia un reformismo limitado.

El liberalismo político como doctrina concentra su significado en el filtro que generan las instituciones como mecanismos que canalizan y catalizan procesos de transformación social, pero que al mismo tiempo modulan los rasgos posiblemente disruptivos de la transformación. El concepto de libertad se entiende como garantías constitucionales y se otorga un fuerte peso a la conceptualización de una sociedad liberal si ella se ejecuta a partir de la libertad de expresión, de reunión y de organización. Además, se fomenta el pluralismo de diversas formas y el único elemento que puede generar la motivación de limitar libertades ha de ser el orden y la estabilidad. En general la doctrina liberal apuesta por consensos y asume una visión del diálogo social que tiende a prescindir de factores como el poder en tanto posible.

La integración de la dimensión económica en el liberalismo político tiene una estructura muy distinta en el siglo XVIII y XIX respecto a lo que es el siglo XX. Si el liberalismo del siglo XVIII se fundamentó en la expansión de los mercados, en el desarrollo de las ciudades y la burguesía en ellas; el mismo proceso irá adquiriendo características muy diferentes a medida que la expansión se hizo muy grande y la velocidad muy alta. Cuando Karl Polanyi publica en 1944 *La Gran Transformación*[157], analizando cien años del proceso capitalista, señalará la distinción entre una economía de mercado y una sociedad de mercado, donde todo ha sido o será convertido en mercancía. Un elemento fundamental es que el trabajo no dependía de un mercado laboral y que existían un conjunto de normas tradicionales que el capitalismo destruirá.

No entraré en detalles en la gran obra de Polanyi. Me interesa un asunto específico. Desde el instante en que las dinámicas de la economía de mercado penetraron las formas de integración social y convirtieron a la sociedad en una entidad asociada al mercado; en ese instante (me pregunto) ¿qué ocurre con el liberalismo?

La pregunta es pertinente porque el liberalismo económico está *dentro* de la

doctrina liberal. De hecho, es un asunto secundario en la teoría liberal original. Tocqueville plantea la discusión desde el punto de vista de la libertad y de la igualdad, discutiendo en qué medida cada una tiene su prioridad. Los liberales originarios están sumamente preocupados del posible aumento de la verticalidad en poder o dinero de la sociedad. El liberalismo originario no es tolerante con la desigualdad y no parte de la premisa de que la libertad sea siempre más importante que la igualdad. Un siglo después se producirá el fenómeno de la apropiación de cada uno de los valores principales de la Revolución Francesa por alguna de las ideologías. Y será entonces que la defensa de la libertad es propiedad de los liberales y que la de igualdad es propiedad de los socialistas. Pero, como decimos, esta brecha era muchísimo menos importante en origen. Y la razón era que ambas ideologías establecían una doctrina política y no fundamentalmente económica.

Cuando hablamos del liberalismo económico pensamos inmediatamente en Adam Smith y su obra sobre cómo se produce la riqueza en las naciones[158]. Es la obra donde se recomienda asumir el egoísmo humano y la doctrina de 'dejar hacer' para favorecer la prosperidad. Las personas, liberadas de toda atadura, producirán su propio beneficio y el de los demás en el ejercicio de su libertad. Este salto de lo particular a lo general, en tanto beneficio, se da en el mercado, donde una *mano invisible* favorece los procesos de autorregulación. Las distorsiones se regulan por un automatismo en el mercado. Esta visión general de Smith, sin embargo, es complejizada por el mismo autor. Su reflexión sobre la educación es muchísimo más tímida. Reconoce que no le gusta que la educación se pague con cargo al presupuesto general del Estado, pero reconoce también que no se podrá otorgar una educación masiva, que juzga indispensable, con el pago de los individuos que han de beneficiarse. Más aún, considera que hay conocimientos que son esenciales y que deben ser garantizados. ¿Resuelve realmente en su modelo cómo encontrar el punto de equilibrio entre financiamiento privado y público? La verdad es que no. Pero su teoría en general sí demuestra que su visión calza mucho más claramente con una economía de mercado que con una sociedad de mercado. Es decir, su tesis sobre el egoísmo (que la conducta egoísta produce un beneficio general) no es una tesis general sobre la sociedad y se limita a la actividad económica y la generación de riqueza.

Muchas veces ocurre que un lector atento puede no ver la sintonía entre los libros *La riqueza de las naciones* y la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith. Una lectura superficial no solo encontraría una falta de continuidad entre uno y otro, sino directamente alguna contradicción. Y es que en su teoría sobre los sentimientos morales Smith señala que aun cuando se pueda suponer el egoísmo como el rasgo central del ser humano, le resulta evidente que hay elementos de la naturaleza humana que conducen a la preocupación por la suerte de los otros. Smith será claro en que la felicidad del resto es necesaria, aunque de ello nada se obtenga (y matiza, a no ser el placer de presenciarla). Esto vale para el ciudadano común e incluso para el mayor malhechor, quien no carece del todo de ese sentimiento. Smith construirá entonces una formulación en la que se defiende una ética de virtudes, orientada a la excelencia del ser humano; y una ética de reglas universales, que es una base moral de la vida social.

¿Cómo pueden ser compatibles estos dos Adam Smith? No parece ser algo demasiado arcano. No hay contradicción si entendemos la economía y la búsqueda de la prosperidad como una dimensión de la existencia que *no invade con su ley* aquellas

dimensiones de la experiencia social y humana que no tienen relación con la capacidad de producir rendimientos económicos. Esto implica que en Smith no hay traducibilidad de su teoría económica al resto de las concepciones del ser humano. Smith sigue pensando en la virtud como una dimensión independiente de la riqueza.

La ruptura en el liberalismo entre una mirada política y otra económica tiene varios momentos y lugares. De hecho, el mejor ejemplo de una derrota del liberalismo político frente al económico es la historia de Estados Unidos. He ahí el mejor ejemplo de una sociedad que intentó dejar al mercado el desenvolvimiento de los procesos socioeconómicos.

La economía política deja paso a la ciencia económica, autonomizada de las problemáticas sociales y de las crisis, en un proceso que ocurre en el siglo XIX. Sin embargo, el momento más decisivo se producirá a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En ese instante un conjunto de investigadores austriacos, plantearon la necesidad de salir de la discusión empirista en la economía y retomar la cuestión filosófica. Y al respecto postulan la necesidad de que el mercado no tenga restricciones gubernamentales y que la libertad económica es la madre de la libertad política y moral. Es decir, el origen del resto de las libertades solo puede provenir del principio activo que reside en la libertad económica. Es de esta manera y en este instante en que conceptualmente se produce la fusión entre el ámbito de lo económico con la experiencia social en su totalidad, restringiendo las leyes de esta última a la actividad económica. Así se ha naturalizado y otorgado un fundamento teórico a la configuración de las normas económicas en tanto criterios de organización social. Es el paso de la economía de mercado a la sociedad de mercado, no solo como acontecimiento, sino también como fundamento.

El resultado de este proceso es la subsunción del liberalismo político al liberalismo económico, invirtiéndose la situación inicial. Y esto plantea un problema general para las sociedades modernas, que habían hecho del liberalismo político su fundamento institucional: no tienen alternativa sino considerar, con más o menos intensidad, que detrás de los fundamentos políticos hay unos fundamentos económicos (o quizás incluso una determinación) que son los que realmente se constituyen en el principio activo del proceso social.

Desde esta subsunción del liberalismo político en el económico el concepto "liberal" ha perdido contenido. Vi en redes sociales, hace un tiempo, la promoción de un grupo de "liberales" que harían triunfar electoralmente la libertad en muchos países del mundo: Jair Bolsonaro (Brasil), Donald Trump (Estados Unidos), Santiago Abascal (España), Giorgia Meloni (Italia), Javier Milei (Argentina) y José Antonio Kast (Chile). El listado es sorprendente: salvo Milei, que es básicamente un minarquista, los demás son fundamentalmente exaltados defensores de la autoridad, de la nación y del orden. Son además personajes que no sienten particular afecto por los valores democráticos. Se trata de liderazgos con parentescos, algunas veces muy explícitos, con las experiencias fascistas, que se desentienden del disenso y su garantía en el pluralismo como derecho. Todas las formas fascistoides entienden que las instituciones liberales están obsoletas y quieren eliminarlas, pero para ello deben apropiarse de ellas. La pregunta que surge es obvia: ¿por qué la ultraderecha se presenta como defensora de la libertad?

La respuesta es simple, pero no por ello sorprendente: el liberalismo político ha muerto y solo queda el liberalismo económico, que es otra forma de negación del

liberalismo político. Y no murió hace poco tiempo. El liberalismo dejó de ser un paradigma hace muchísimo tiempo y entonces es solo un territorio semántico y teórico en disputa. Allí puede caber Habermas, Rawls, Luhmann, Juan Pablo II, Reagan, Macron, Thatcher, Merkel, Pinochet, Obama, Berlusconi, Aznar, Menem y Trump. Es un envase demasiado amplio, no por su poder, sino por su debilidad. Sus bordes son elásticos, pueden ser llevados donde sea necesario. Las instituciones del mundo son de matriz liberal, por eso es indispensable apropiarse del liberalismo. Y la palabra es tan amplia y genérica que ya no significa nada. Casi es pensable que basta que no exista formalmente esclavitud para que se defienda la libertad. Y todo vale. El liberalismo es un traje a medida de muchas fuerzas políticas y no importa defender los fundamentos, sino los intereses prioritarios de los grupos que concentran la denominación de 'liberales'. Para decirlo de un modo ilustrativo, los seguidores políticos de la escuela austríaca de la economía saben (o deben saber) que el dinero y sus dinámicas propias son la fuente de información decisiva de los mercados y de una sociedad, por lo que las perturbaciones que recibe hacen daño a ese proceso que necesariamente debe ser auto-regulado. Y en este marco las fuentes principales de perturbación son los gobiernos y los bancos. Pero ¿son los economistas liberales, influidos por la escuela austríaca, quienes critican a los bancos y sus consecuencias en la sociedad? No, evidentemente. Se da la ironía que muchas veces los propietarios de bancos financian a intelectuales hayekianos, por ejemplo.

La doctrina liberal ha dejado, hace ya bastante, de luchar por sus principios, ha dejado de articular la acción política con sus fundamentos. Se ha convertido en una simple herramienta de ciertos grupos de interés, un conjunto de conceptos y aseveraciones que se citan para atacar a los socialistas, pero que se pueden adaptar al conservadorismo, al fascismo o a cualquier proyecto político que comparta el enemigo socialista. La aceptación del clivaje político indica una corriente doctrinal que no construye el clivaje, sino que se somete a él. Es decir, no es nada. Si una doctrina es un envase para contenidos variables, entonces no es una doctrina. Si una ideología no produce el campo intelectual-político, sino que se somete a él, no es una ideología. No en vano García Márquez se burla en *Cien años de soledad* del hecho (supuestamente ficticio) de que en Macondo había llegado un momento en que la diferencia entre los liberales y conservadores había sido que unos iban a la misa de siete y los otros a la misa de ocho. El caso del gran escritor liberal Mario Vargas Llosa es emblemático: ha terminado por apoyar a Keiko Fujimori (Perú), a Jair Bolsonaro (Brasil), Rodolfo Hernández (Colombia) y José Antonio Kast (Chile). Se trata de nombres de ultraderecha con explícitos apoyos a procesos autoritarios.

El liberalismo se ha convertido en un envoltorio para proyectos de derecha. El valor de la libertad es la puerta de entrada, luego viene el resto: orden, jerarquía, libremercado, lo que sea. Se ha convertido, el liberalismo, en un espacio de transvaloración, en una plástica forma cultural que adquiere diferentes formas y en las que, en definitiva, lo que hay es una defensa de los intereses específicos del liberalismo económico que, contra todo pronóstico, prioriza al sector financiero por sobre otros sectores.

El socialismo, por desgracia, merece una atención más sencilla. En su libro *El socialismo* Emile Durkheim plantea una hipótesis muy interesante (es una hipótesis muy dura con la izquierda, pero es una hipótesis que vale la pena analizar). Para el sociólogo

fundacional del método positivista en ciencias sociales, el socialismo es una excentricidad histórica solo comprensible en el marco del capitalismo (no así el comunismo que ha existido en distintos momentos históricos). Y, en su opinión, no es un proyecto político en realidad, sino un síntoma del malestar que genera el capitalismo.

Digamos que lo he resumido bastante, pero es el centro de su argumento.

La historia muestra que el socialismo ha ensayado variaciones diversas que le permitan construir su proyecto de sociedad, sin embargo, sus principales triunfos han sido como representantes del malestar ante el capitalismo. Por decirlo de alguna manera, la base social sindical ha sido menos relevante para el crecimiento del socialismo que las contradicciones internas del capitalismo.

Este escenario ideológico revela que los fundamentos de las ideologías modernas han estado debilitados desde hace ya décadas. Cuando Max Weber en 1905 plantea que el capitalismo ya funciona bajo un fundamento mecánico, está diciendo que no necesita espíritu y, por tanto, no necesita ni ética ni tampoco algún marco ideológico. El concepto de "fundamento mecánico" implica la ausencia de fundamento. ¿Qué ocurre cuando la acción política no está anclada en un fundamento racionalizado? Significa que la acción política es un sistema operativo que no es ancla en imágenes de mundo, estructuras de valores, normas sociales de ningún tipo. Es un acto que apela al pragmatismo: "esto funcionará", nos dice. Es un sistema operativo. Y una sociedad de mercado es (entonces) *solo* un sistema operativo.

Pero ¿qué pasa con las ideologías políticas en la medida que las economías de mercado producen sociedades de mercado? La mediación de la política, la capacidad de otorgar una impronta política a la sociedad se reduce notoriamente. Y en ese contexto la experiencia social queda frente a frente a los mercados. La mercancía es la gran protagonista. Y en ese contexto el liberalismo económico se hipertrofia y el liberalismo político reduce nuevamente su relevancia.

Raskolnikov en *Crimen y castigo* iba a ser fundamento y operación. Asesinaría a la prestamista usurera y tendría un ensayo que avalaría la grandeza de su acto. En la operación fracasó y asesinó no solo a la prestamista, sino a su hermana. Eso no tenía fundamento. Y ya frente a la policía, no reivindicó su acto, más bien se convirtió en la presa de un policía persecutor. Sin embargo, con el correr de los días y ante el diálogo con su hermana, Raskolnikov decide cruzar el infierno, aceptar el presidio con dignidad, vivir el castigo y reivindicar la moral de su intachable hermana. La fortaleza moral de ella lo absolverá, pero luego de sumergirse en el infierno del abismo existencial. Y ante la posibilidad de transitar al nihilismo, dirá "no", no se hundirá en la nada, no se someterá a ella. Raskolnikov ha emprendido el camino, no solo desagradable, sino riesgoso, de cruzar el infierno.

No hay mayor riesgo, ni mayor fortaleza, que arribar al abismo y descubrir que en él resides tú mismo y que no hay solución que no implique cruzarlo, vivirlo en su horror. Zaratustra necesitaba conocer su propio ocaso, producirlo, llevarlo a sus últimas consecuencias. Su arrebatada abundancia no soportaba más: la plétora de su riqueza espiritual, el pulido de su superficie marmórea, la perfección de su silencio, solo tendrían sentido si la sometía a la bajeza, al horror, si se probaba ante el mundo. Su soledad, epicúrea y hermosa, su caverna y su lago, su águila y su serpiente; lo habían despertado. Pero no era suficiente. Su espíritu rebosaba de felicidad, pero ella no estaba

completa porque su soledad significaba estar lejos del abismo. Y fue así que decidió avanzar por el camino del horror, el retorno al mundo, bajar de las alturas para retornar con su mensaje. Y al primer hombre que vislumbra, un anciano, dice de él: "puro es su ojo, y en su boca no se esconde náusea alguna. ¿No viene hacia acá como un bailarín?"[159]. El liviano Zaratustra, sin embargo, debe enfrentarse al deber. Y a ese deber nadie lo obliga, es un deber imaginario, una convicción. Y por ella ha decidido caminar, luego de años de privaciones para conocer la perfección, decide someterse a la polución, la suciedad. Decide que quienes no han trazado ese camino tienen el derecho a conocer (y él la obligación de proveer) la ruta y el descubrimiento, el camino y su final. Era Zaratustra un liviano bailarín que era antorcha, luz sin calumnia, que debía posarse sobre las sucias voces de los valles, de los pueblos, para introducirlos en la gran verdad: Dios ha muerto. Estamos solos. El Padre nos ha regalado el abismo. ¿No lo queremos? Allá está la banalidad, puedes tomarla. Pero si de ella quieres escapar, ahí está Zaratustra señalando la ruta, entregando su camino incendiario, llevando el fuego y la luz a los simples, invitados un día a tornarse inquietos. Su luz era felicidad, pero en esa profunda felicidad estaría el infierno, los demonios, el misterio. Dante no conoció el abismo, lo cruzó (es cierto), lo vislumbró, fue el turista que llegó al abismo. Su ruta era una comedia. Vimos las historias, la justificación del castigo, pero no la profundidad. Zaratustra conoció las dos laderas del abismo: aquella que recorrió en soledad por treinta años y luego cruzó para conocer la siguiente ladera, acompañado en su soledad, conociendo los rostros abrumados y violentos de quienes miran para no ver y a cuyos espíritus son quemados bajo la luz.

Dice la Biblia que Dios llegará a nuestras vidas como un ladrón por la noche. O como Cristo entrando a Jerusalén sobre un burro. Nadie cruza la montaña heroica en el más hermoso corcel. Y la humanidad no se pone a prueba a menos que visite el abismo con arrogante fervor, por un lado, con humilde inocencia por el otro. Esta es la única teoría política, lo único que hay al fondo de toda decisión humana. Somos el salto al vacío de nuestra poquedad. Somos la guerra y su sinsentido. Y somos la paz, cuyo sentido es igualmente inquietante. ¿Qué es la paz? Quedarnos en nuestro pueblo, no conquistar jamás, no arriesgar. ¿Qué es la paz? Aceptar el castigo, poner la otra mejilla. ¿No tiene algo de lamentable el bienestar? Ahí está la guerra, llena de vida y de muerte, llena de historia, hecha de culpa y revuelta, de odio y de amor. Y he allí la paz, una brisa en primavera, la ausencia de toda tormenta. ¿No caminarás, luego de cincuenta años de paz, a la más grande de las tormentas?

La experiencia moral del ser humano es siempre incompleta. La carga moral es siempre un peso. Bosco es muy optimista en la dialéctica del bien y el mal surge el jardín de las delicias. Y no es falso. Pero no es totalmente cierto. Las imágenes del infierno nos parecen familiares, las del paraíso ilusorias. Porque ese infierno, en su forma de abismo previo, está entre nosotros. ¿Al lado de las delicias? Por supuesto.

Occidente tuvo la oportunidad de fundamentar su abismo

La razón sería la herramienta que llenaría los vacíos, que pagaría la cuenta de las culpas. Los ripios de la realidad justificarían algunas de nuestras bajezas. Y la razón demostraría que las imposiciones que haríamos tendrían sentido. No nos molesta la copia de nuestras creaciones (del Estado, del capitalismo, de los derechos humanos, de la democracia), al contrario, las promovemos. Y más aún, a veces las exigimos (es una pregunta para hacerse en el abismo si acaso eso estuvo bien).

Pero el cruce por el abismo parece habernos agobiado. Turbado nuestro espíritu, no hemos sido capaces de bajar al mundo.

Encendemos la televisión y ahí está el infierno. O no. Está ahí porque no podemos verlo con claridad en nuestro interior. Pero es mejor mirar a los monstruos y culparlos. Un muchacho entra a un colegio (o a su ex colegio), lleva un arma. Deambula por el recinto y luego de atemorizar a cientos de personas, comienza a disparar para matar por doquier, a jóvenes y niños. Consternado el mundo se sienta ante la televisión y condena los hechos. Yo también lo hago. Somos un coro impotente. Todo esto ocurre en el país que simboliza nuestra civilización, que simboliza los valores de una democracia fuerte, de una ciudadanía que entiende sus deberes y derechos. En la pantalla nos hablan de la muerte y la crueldad, del matonaje y los problemas síquicos. Y todo eso (o parte) puede ser cierto. Pero hay algo más que no debemos dejar pasar. Esa escena (la del muchacho que debuta de asesino en un acto único, estúpido y triste, un acto arrogante y desvalido) representa un abismo nihilista, una disolución de todo pilar, la disrupción que marca el fin de los puntos cardinales. Es el vaciamiento del sujeto, el individuo sin mapa y sin territorio.

Una tragedia no es necesariamente un abismo existencial.

Pero el arribo a un abismo existencial es siempre una tragedia.

La sociedad actual está en disrupción. Los mecanismos de estabilización fallan y las dinámicas que conducen al caos y la pérdida de sentido se maximizan. La mayor parte de las veces esa resolución ocurre, problemática e inquietante, en nuestra mente. Estamos atribulados, doloridos, exhaustos de sinsentido. Pero en otras ocasiones nos enfrentamos a señales externas de esa disrupción: las protestas globales, los liderazgos monstruosos y alguna guerra extravagante que podría activar un nuevo orden, ahorrándose la guerra mundial.

Pretendemos decir que la vale la pena plantearse ante estos hechos como una crisis existencial, fundada principalmente en la pérdida del gran proyecto moderno liderado por Occidente: la Ilustración. ¿Significa que podemos volver a la Ilustración? No es lo que decimos. Lo que decimos es que no hemos cruzado el abismo existencial para saber si esa opción existe. Y que en vez de ello nos hemos quedado con la insoportable levedad del ser, incluso en la guerra, incluso si eres el Presidente que protagoniza la guerra, así y todo, es posible ser banal, es posible ser superfluo, es posible ser liviano, es posible ser Vogue.

La gigantesca potencia de Occidente ha sido la capacidad de inmiscuirse en el tórrido escenario de sus propios límites. Ninguna cultura de la historia se ha dedicado con tanto ahínco a su propia crítica, ninguna ha hecho tanto por su propio disenso, ninguna ha ocupado tal cantidad de sus propios ladrillos para observar o radicalizar sus fisuras. Solo este rasgo ha permitido que un conjunto de sociedades sometidas a tal magnitud de transformaciones en pocas décadas o siglos haya logrado sostener su experiencia de sentido en medio de una maquinaria operacional cuya capacidad de determinar los destinos de las personas es abrumadora. ¿Cuántas culturas se han preguntado sistemáticamente sobre las posibles virtudes sociales o morales del crimen? En su versión banal en Occidente se ha llegado a decir “prohibido prohibir” y en su versión tradicionalista sosteniendo lo premoderno, Occidente ha sido puritano.

El nihilismo como orientación a la nada es una experiencia presente en muchas culturas, o al menos en fragmentos de muchas culturas. Los esfuerzos religiosos de

construir un mundo superior, divino, que se encuentre pletórico de sacrificio o de disolución en la totalidad; son siempre una orientación nihilista, al menos en cierto grado. Y Occidente, es indudable, ha explorado el nihilismo. Como todos, como tú. Pero lo que parece ser privativo de la cultura occidental radica en la necesidad de explorar el nihilismo, de caminar hasta encontrar el sitio donde éste se proyecta como un pantano contiguo a la tierra firma. Lo distintivo de Occidente es la inquietud nihilista, la exploración del abismo nihilista, no el nihilismo.

Lo característico de Occidente es el existencialismo. He ahí su potencia. Antes del existencialismo ya estábamos allí. La Ilustración recién mostraba sus primeros frutos y ya el existencialismo emergía para decir que el Sol nocturno sí existe.

El ejercicio permanente del disenso es esencial para el proceso de construcción de conocimiento en sus diversas formas. Pero del disenso no se sigue la disolución de los límites, la pérdida del mapa. La certeza Occidental nace de la certeza moderna, de la certeza ilustrada, de la certeza positivista; pero también del escepticismo y su declaración constante de que la certeza es una operación cuyo resultado debe ser tomado con resguardos. Al respecto se vislumbra la presencia de diversas hipótesis, muchas de ellas contradictorias entre sí, muchas de ellas igualmente válidas a pesar de su contradicción. Pero el disenso nada tiene que ver con el abismo nihilista. El disenso problematiza la certeza, convoca al examen de las variables, establece los límites de la cancha de las definiciones. El disenso está ansioso de ser elaborado, el conflicto opera bajo la lógica de su posible resolución o superación. El abismo nihilista acontece en un sitio más profundo en las capas geológicas de lo social, ocurre en el momento en que se produce el sentido: es la suspensión de la producción de sentido, es la inquietud absoluta, la duda radical, la licuefacción de todo conflicto valorativo para dejar paso a una masa informe.

Occidente (lo que entendemos como civilización occidental) nace de una autoexigencia: la experiencia en el mundo debe tener sentido en todas sus dimensiones. ¿Es una exigencia neurótica? Indudablemente. Pero es una búsqueda de armonía, es la articulación entre las bases espirituales (el fundamento racional), la operación (la dimensión funcional) y la capacidad de comprender las reglas del espacio y del tiempo en que se desenvuelve esta armonía. Occidente es una sociedad dinámica hasta la locura, por lo que requiere cuidadosos estabilizadores.

Pero el sentido no abunda. Y muchas veces los fenómenos no concurren a la vez, sino que se producen asincrónicamente. Es decir, hay ocasiones en que la posmodernidad en una dimensión coincide con el tradicionalismo en otra y con la modernidad en otra. Por decirlo como si fuera ingeniería de materiales, cada objeto se mueve a su ritmo ante el estímulo que bien puede ser idéntico para todos. Y este tipo de escenario, como muchos otros, producen muchas dificultades a la hora de representarse el mundo en el marco de un sentido que pueda ser explicitable.

¿Y qué pasa si el sentido desaparece o nunca se produce?

En caso de no contar con una experiencia social con sentido, las facultades humanas, racionales o espirituales, han de examinar el abismo que surge ante nosotros, ese abismo cuya nada amenaza con desarticular la experiencia del disenso intelectual para convertir dicha instancia en el imperio de lo indistinto, en una especie de anomia de los signos.

El sinsentido es la nada no deseada.

El nihilismo es la horizontalidad absoluta de los valores, la total entropía, el carácter indistinto de toda propuesta, de toda valoración. No es de mi interés referir aquí al nihilismo deseado, al monje que busca la nada para su meditación, su fusión con la naturaleza, su epifanía. Es de mi interés el nihilismo padecido, la sensación de desajuste, la imposibilidad de valorar los valores, el hundimiento de las convicciones, la práctica de la relatividad general.

En la cultura occidental el nihilismo carece de oportunidad de reivindicación. La tradición de nuestra Modernidad establece la pretensión de validez universal de las formas de organización y de los valores occidentales. Toda la sociología de Max Weber, principal autor de los procesos de modernización, se basa en una certeza: en Occidente (y solo en Occidente) se ha desarrollado un cosmos caracterizado por el surgimiento de esferas culturales que derivan de valores que logran desplegarse en la sociedad institucionalmente o en forma de prácticas sociales coherentes entre sí. Esas esferas culturales son el arte (y toda orientación estética), la ciencia, la economía, la política, la religión y el erotismo. Estas esferas producen lógicas internas que redundan en una reproducción intensificada en su interior y derivan en especialización, a veces muy elevada, asunto que se verifica en la empresa capitalista moderna y la forma del Estado burocrático. La cultura occidental es, ante todo, el resultado de un intenso desarrollo de procesos de diferenciación y de construcción de significados específicos. Pero, antes que nada, Occidente significa la pretensión de que ese cosmos específico de Occidente ha de ser un cosmos de aplicación universal. Y que es un cosmos susceptible de articulación entre sus partes. Y es así que nos convencimos de que la teoría de los derechos humanos o la democracia liberal como forma de régimen político resultan ser no solo proyectables a todo el mundo, sino también exigibles. No medimos en las encuestas la valoración que se da a la democracia como un asunto descriptivo, lo hacemos con el explícito interés de evaluar posibles desajustes, esto es, posibles reducciones de la validez de la democracia como régimen político. Y asumimos, en Occidente, que se ha de intervenir si ello ha ocurrido. Weber decía que el cosmos cultural de Occidente solo podía haber nacido en Occidente y su proceso histórico específico, pero que luego de nacer ese cosmos tenía la capacidad y la voluntad de proyectarse como un elemento universal. Es cierto que esfuerzos de universalidad han existido antes y que muchas de las religiones han tenido interés en ser 'universales', es decir, que han tenido una búsqueda evangelizadora. Pero solo en Occidente se ha producido un nivel de racionalización en lógicas internas capaz de llegar más lejos del mero paso inicial de toda racionalización de las bases culturales de las religiones que es el desencantamiento del mundo.

La civilización occidental ha hecho del aprendizaje su principal arma. He ahí su fortaleza. Pero el aprendizaje no puede ser la mera suma de saberes, la línea recta del progreso. El aprendizaje te prepara para el abismo. Y el abismo te prepara para la consumación.

La experiencia del aprendizaje se da en un mundo de descubrimiento de la inquietud o la certeza. ¿Leer a Nietzsche? El mundo se desploma, la verdad y la mentira se disuelven, el bien y el mal también. Lo suyo no es el relativismo, que puede ser una consecuencia (a ratos). Nietzsche está de pie en la fisura de Occidente. Como Kant, pero al revés. Kant está de pie en la fisura y tiene el cemento para cerrarla: el acto de conocer es posible, un sentido común para la belleza es posible, la madurez de la razón

nos dará la luz para la acción política, podremos darnos normas a nosotros mismos, podemos desentrañar el misterio de la moral y encontrar un camino que nos indique la correcta vía. Kant ha visto la fisura y se ha empeñado en convocar las herramientas para resolver el problema. Nietzsche se ha puesto de pie en esa fisura. Y ha recorrido la ruta inversa. Ha visto la ficción de esos ejercicios, los fallos lógicos, la genealogía histórica de los hechos y la ausencia de su racionalidad. Dios ha muerto y con ello toda certeza, toda tranquilidad. Dios ha muerto. O quizás no ha muerto, pero no es nada todopoderoso. Y eso es peor. Quizás navega por el cielo ironizando por la estulticia de sus creaturas forjadas de carne perenne. Quizás ve a los ángeles llorar por sus fracasos y simplemente los consuela, como en el *Paraíso perdido* de Milton:

> Y fueron aprobados. El Altísimo
> Padre Eterno, de su secreta nube
> Habló con voz y truenos de este modo:
> "Espíritus. Poderes que volvéis
> De un encargo fallido, tened ánimo.
> No os turben estas nuevas de la Tierra
> Que no pudo evitar vuestro cuidado:
> Ya se os dijo que así sucedería
> Cuando el golfo[160] infernal cruzó Satán:
> Que vencería os dije y que –con prisa
> En su misión– al hombre engañaría
> Con halagos, creídas las mentiras
> Contra su Creador, sin que un decreto
> Concurriera a forzarlo en su caída
> Ni tocase de forma mas ligera
> Su libertad, dejada a su tendencia
> En balanza imparcial. Pero ha caído
> Y sólo hay que cumplir la ley de muerte
> A su culpa: la muerte ya anunciada
> Y que él ya cree vana y sin efecto (…)"[161]

Quizás el abismo era la grieta que Milton nos describe, ese lugar que separaba el bien del mal, ese espacio que consagraba la distancia del Paraíso respecto al infierno. Nos había regalado el bien, dice esta historia, pero también la libertad. Y gemimos hoy desde el dolor: ¿por qué me diste la libertad Padre Nuestro? Y el padre dirá: ¿qué sentido tendría tu bondad sin la libertad? Y le contestaremos: "¿y cómo sostendremos nuestra bondad si la herramienta es la libertad, Padre Nuestro? ¿Por qué no nos has de proteger de nosotros, que somos capaces de destruirnos, de quemarnos en una cómoda superficialidad? ¿Por qué?". Y Dios se sorprende: el abismo era solo un lugar para separar el bien del mal, solo un espacio irrelevante para evitar que alguien pensara en transitar fácilmente a conocer el mal, un lugar escarpado para hacer difícil ese examen. Y he allí que, libres de vivir en el bien, han decidido irse a vivir al abismo. No al mal, no, para nada. Se han ido al abismo. Han sido seducidos por el abismo. Era menester experimentar la incerteza, navegar en la bruma insensata y recorrerla para descubrir su hermoso absurdo, su inconfortable vacío, la nueva experiencia del despertar del sueño

para seguir en otro sueño que sea pesadilla y que prometa, ya no tu liberación, sino tu prisión perpetua.

¿Quién podía garantizarnos que la luz era mejor que la sombra?

¿Quién puede asegurar que contar con la libertad es una bendición?

Luz y libertad… Viejo problema. Occidente fue el último autor de una versión que emancipara al ser humano a partir de la luz y la libertad.

Hubo un tiempo, es palabra de Hesíodo, en que los dioses se iban de fiesta con los humanos y, entre festín y festín, de pronto surgía el momento orgiástico de los cuerpos desnudos y el desenvolvimiento del amor. Zeus, es palabra de Hesíodo, fue el primero que se sometió al riesgo de conocer una humana y se cuenta que de ella nació Helén, cuya descendencia conquistó Ftía y configuró el primer espacio de eso que llamamos el pueblo griego (Hélade). Es palabra de Hesíodo. Y ese mito original es algo así como el punto de inicio de nuestra propia conciencia, la de aquellos quienes pertenecemos a Occidente, ya sea de primera mano o de segunda mano. Esto ya no es palabra de Hesíodo. Como tampoco lo es el conjunto de voces que se levantaron, todavía en esa arcaica era, contra las historias de Hesíodo, contra esas acumulaciones de peripecias, dioses y problemas de familias poderosas. Surgió entonces algo así como un pensamiento crítico que quiere escapar de todo ese corpus de historias altisonantes y enredos. Este pensamiento crítico vendrá a reivindicar la experiencia individual. Se trata del orfismo. En esta escuela o forma de vida habitan los marginados, seres ascéticos que se desentienden de la palabra oficial, que desoyen sus recomendaciones, que se sumergen en su experiencia individual. Desprovistos de una mirada abstracta, sumidos en la experiencia del cuerpo, el orfismo se fue desarrollando en Tracia, al noreste de los griegos. El héroe trágico Orfeo, que desciende a los infiernos por amor, cuyo canto le procura la salvación de su amada, cuyo incumplimiento ritual desbarata su logro a metros de la salida del túnel infernal; ese héroe (fallido, talentoso, demasiado humano), fundamentará una ruta espiritual que se encuentra con el consumo del vino y de cierto rigorismo acético, pero que fundamentalmente se relaciona con la liberación de las reglas sociales. La experiencia mística procura una libertad antes desconocida. La sociedad queda atrás, o al lado, como prefiera usted. Quien se para frente al mar y piensa en sus búsquedas y esperanzas, de pronto respira aliviado: las faltas de los antepasados se diluyen, el peso de la historia se torna un liviano manto que podemos desprender de nuestras espaldas cuando queramos. Es un retorno a la inocencia, una inocencia que no garantiza la felicidad, llena de tragedia, pero que al menos desprende al individuo de las determinaciones externas.

En el origen del mundo órfico Dioniso es asesinado, despedazado y comido por los Titanes. Zeus, furioso, envía un rayo sobre los Titanes, quienes quedan pulverizados, convertidos en cenizas. Pero esas cenizas, ese polvo que no éramos, será el origen de la humanidad. En ese polvo nos convertimos. Somos el resultado de esas cenizas y hacia ellas iremos a parar. Pero no debemos olvidar algo: nuestra realidad es dual. Las cenizas no son solo polvo, sino también fuego latente. Y por ello nuestra naturaleza es doble: la materia, el polvo, por un lado; y el fuego, la chispa, por el otro. El cuerpo (soma) son los Titanes, pero el alma (la psique) es de Dioniso. En esta dualidad se configura el misterio del orfismo, asumiendo varias de las principales preguntas sobre el lugar del ser humano en el mundo. Sus textos son prolíficos, era un grupo particularmente vinculado a la palabra escrita, pero no tuvieron una fijación doctrinaria hecha texto.

La tesis dualista de cuerpo y alma hizo época. Y más que eso. Recorrió las épocas de la historia. Un momento clave será cuando los cátaros (Edad Media tardía) plantearon una tesis que, por lo demás, suena razonable: ¿por qué habríamos de imaginar que el mal es mucho más pequeño que el bien en el mundo? ¿Por qué habríamos de pensar que nuestra existencia está más teñida de bien que de mal? ¿Por qué el principio del bien, liderado por un dios omnipotente, sufre tantos traspiés ante un mero ángel caído que funda su propio proyecto y resulta que logra sistemáticamente teñir de sangre, sudor y lágrimas la obra divina? Los cátaros y otras sectas de la época dirán: hay una explicación. El principio del bien y el principio del mal son equivalentes. Y más aún, el mundo en que habitamos guarda una sorpresa. Para los cátaros la materia es la creación, no del Dios de la bondad, sino de su antagonista, a ese ser que solemos identificar como el demonio, el diablo, Belcebú, Lucifer, en fin, el Maligno. Él sería nuestro padre, nuestro creador. Y ha forjado una obra impura, sucia. En este contexto el dualismo de la obra representa el dualismo del ser humano, hecho de carne corrupta y de un alma pura. Y es así como surge la idea de que estamos presos en nuestro cuerpo.

Este breve y grueso repaso solo busca otorgar algunos cimientos de discreto tamaño, pero de suficiente fortaleza, para dar una base a lo primero que habremos de decir: en la historia se puede apreciar que muchas personas transitaron una ruta de ruptura o cuestionamiento de los espacios que habitaban. Pero es solo muy recientemente, en la Modernidad, cuando la experiencia del desarraigo surge de una debilidad del sentido de la experiencia social e individual. El desarraigo era un hecho, no un sentimiento. La experiencia de la humanidad en los últimos siglos cambia radicalmente al incorporar el desarraigo como un sentimiento que no tiene por qué tener vínculo con la realidad.

El proceso de integración social en la Modernidad es inusualmente frágil respecto a épocas pretéritas: el descreimiento de la dimensión divina, la complejidad de la experiencia social y su velocidad; otorgan al individuo unos desafíos integrativos de alto impacto. La experiencia del fracaso social es más profunda que otrora, porque el fracaso individual no puede ser asumido por el grupo. No hay refugio para la caída social. Se exige así buscar en nuestro repertorio histórico, en nuestro pasado, una forma de sostén individual que sea capaz de sustentarlo todo, inclusive el absurdo, no mediante la existencia de sentido, sino mediante la incorporación al absurdo. Es una nueva revelación. Y es también una rebelión. Es una nueva forma de construir la experiencia en sociedad, asumiendo su disolución, asumiendo la existencia de un abismo. Hay una verdad que es mística justamente porque no se asume vinculada a nada superior. Es el misticismo de concretar la experiencia propia como la única dosis de sentido posible. O de sinsentido.

El existencialismo es la conciencia despierta de una humanidad que ha navegado hasta su propio abismo y que, frente a él, desea sumergirse en ese extraño examen que redundará en convertirse en un héroe del abismo, en aquel que ha accedido a una verdad casi inaccesible que no sirve de nada, pero que es tan sorprendente, tan pura y que estaba tan cerca, que no puede sino dar algo de risa o conducirte a la autodestrucción.

El existencialismo es una lucha por la verdad a sabiendas de que ella no puede ser distinguida realmente.

¿Quién podía dar garantías del peso de la verdad ante la fe?

¿Quién podría dar garantías de la razón sobre la emoción?

¿Quién puede garantizar que la política coordina mejor que el mercado?

No hay garantías, repetimos a coro.

La única garantía es que nos mencionen detalladamente en cada derecho, que mi categoría sea reconocida como una más en un insectario oficial. ¿Somos humanistas? Por favor, para nada, somos animalistas. ¿No hay un concepto genérico que nos reúna a todos? No, por favor, la particularidad nos hará grandes.

Hay que cambiar el coro. No todas las identidades están allí.

Hay que cambiar los protagonistas.

Y hay que cambiar la razón, por burguesa, por patriarcal, por normativa.

Y hay que cambiar el bien, es sospechoso de representar intereses.

Necesitamos la garantía de no equivocarnos. Somos la nada, una nada formidable, superior a cualquier otra y que no tiene necesidad alguna de una demostración.

El bien nunca se ha hecho suficiente a sí mismo. Y hemos tenido que caminar al mal. No es culpa de Dios. No es culpa de los humanos. Somos una gran inocencia llena de culpa, una gran culpa que al final se revela inocente, justificada. Siempre hay una razón. Toda atrocidad tiene un origen, toda belleza tiene su horror, toda bondad transporta su miseria. Para que los niños toleren la fealdad del mundo les enseñamos la verdad a punta de mentiras. No justificamos el horror, en su campo abstracto. Pero al que desempeña una acción horrorosa, por supuesto, le regalaremos un perdón. Todos hemos sido absueltos del grueso de nuestras faltas y la cuenta que pagamos por ello es la angustia y una sensación de deuda que nos recorre. Deseamos liberarnos de la deuda. Zaratustra (el de Nietzsche) nos invita a esa hermosa fiesta, a esa grandeza, a la sublime elevación del retorno a la infancia. Que lo diga Nietzsche:

> Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se transformó, - y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del sol y le habló así:
>
> "¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!
>
> Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hartado de tu luz y de este camino.
>
> Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello.
>
> ¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan.
>
> Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura; y los pobres, con su riqueza.
>
> Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!
>
> Yo, lo mismo que tú, tengo que *hundirme en mi ocaso*, como dicen los hombres a quienes quiero bajar.
>
> ¡Bendíceme, pues, ojo tranquilo, capaz de mirar sin envidia incluso una felicidad demasiado grande!

¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!

¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre."

- Así comenzó el ocaso de Zaratustra.[162]

Occidente ha envejecido, pero es un anciano suicida, dotado de una curiosa tendencia a la disrupción que es casi adolescente. Es una civilización que ha perdido la fe en sí misma, pero que exige que se le reconozca su fabulosa existencia.

Si pudiéramos pensar en una historia de la psicología occidental, es posible entender un primer momento en que el abismo es asumido como un espacio riesgoso, externo a nosotros, cuyo riesgo radica en ser la infinita habitación de los espíritus malignos. La historia cambiará después. Desde el romanticismo el abismo está en nosotros, la honda angustia, el profundo desasosiego, el pequeño infinito de nuestra existencia; tendrá su asiento en la experiencia emocional de un ser que deja de pensar en el riego de un vacío externo, sino que está obligado a explorar (y probablemente ser vencido) por el propio abismo de su psique.

El romanticismo ha sido vital para la filosofía.

El romanticismo ha sido una corriente artística formidable.

El romanticismo ha sido un desastre político.

Un mundo infantilizado y emotivo nos espera para hacer política. Como si de un misterio se tratara, luego los emotivos actores de la escena lamentan la desdicha de las derrotas, una tras otra.

Occidente iba a ser la razón. Lo dijeron los ilustrados, los positivistas. ¡Hasta los románticos lo dijeron! Y ahora estamos aquí, con un Occidente que es la inquietud, que cuenta con definiciones geopolíticas, pero sin definiciones existenciales. La guerra de Occidente no la libra un país occidental. ¿Qué hace Occidente? Otorga a sus aliados la portada de Vogue.

Grandes filas de jóvenes caminan, marchan por sus causas y luchan por sus reivindicaciones. Caminan por las calles y se acercan a los museos, ingresan y de pronto atacan las obras más valiosas, más emblemáticas. Son personas maravillosas que luchan contra el petróleo atacando al arte. ¿Por qué? Es un misterio. Pero tienen una frase: ¿qué vale más, el arte o la vida? ¿Será ese el conflicto?

Occidente se sabe absurdo, débil e inquieto. ¿Y dónde reside la inquietud? Una civilización presupone la posibilidad de entender la experiencia social (esta es la conceptualización de Norbert Elias). Bajo este prisma Occidente enfrenta una crisis de gran tamaño, ya que la experiencia social dentro de dicha civilización carece de sentido. Occidente cuenta con un gran sistema operativo, creado desde las bases de la civilización, pero ese sistema operativo carece ya de todo interés en alimentarse de sus fundamentos. Occidente se ha quedado sin construcción cultural. Y el aumento de la violencia interna en los países (y externa respecto a otras civilizaciones) es un síntoma claro de una decadencia que ya muestra rasgos de consolidación.

Ningún fenómeno es más relevante que la pérdida de sentido de Occidente para sí mismo: ¿su síntoma? El malestar social.

El malestar no es lo contrario del bienestar.

El malestar es lo contrario del sentido.

Y su principal consecuencia es la pérdida de la capacidad de generar legitimidad para el poder.

Occidente nació para constituirse como el fundamento de un conjunto de funciones. Hoy es una función sin fundamento.

Y un día, con la sorpresa que tolera un largo prólogo, cerca del límite entre Oriente y Occidente, entre el particular eslavismo y la (ex) pretensión universal de Occidente; emergió de nuevo un abismo que tomó la forma de negociaciones fallidas e ideas de tono beligerante. Y aunque ese abismo parecía geopolítico, detrás de él rápidamente se vio venir la guerra de los dioses, los valores que chocan y luchan por convertirse en el significado preferente. Y es así como levantamos la cabeza y miramos la escena, desde lejos. Y vemos.

He ahí el loco, Putin.

He ahí el héroe, Zelensky.

Los colores de Ucrania recorren el mundo. Vive Ucrania con sus colores en el banco de la esquina de mi casa, vive en la solidaridad global, vive en los armamentos que se dirigen a apoyarla. Muere Rusia. Muere en las sanciones y en una guerra donde retrocede. Eso grita Occidente, cuyo periodismo está en guerra y cuyas milicias están detenidas.

Ni mayo del sesenta y ocho habría puesto tanta imaginación en el poder.

El loco de Putin (para la comunicación política occidental) es un *revival* de la Unión Soviética, aunque Putin sea más bien un autócrata de derecha. El loco de Putin aparece como una bestia de mil cabezas: es el abismo nihilista de Dostoievski, son los cantantes rusos, es el *ballet* ruso, es la ensalada rusa, es Tchaikovski, es Gogol, es cada ruso en el mundo. Fue así que en el plural Occidente se suspendieron cursos sobre Dostoievski, se suspendieron conciertos de músicos y cantantes rusos, se suspendieron presentaciones de *ballet* que incluyeran bailarines rusos (o de obras rusas). Rusos vivos y almas muertas, todos cancelados en nombre de la libertad. Nicolas Gogol imaginó un hombre que compraba los derechos de esclavos muertos entre censo y censo: se le había ocurrido que eso produciría dinero. Occidente se ha imaginado que las almas muertas sirven para algo, como el personaje de Gogol: imaginas que castigar muertos sirven para sancionar a los vivos. Y suspenden *El lago de los cisnes*. ¿Castigar muertos? ¿Cuáles son los pecados de Tchaikovski ante Occidente? Si hay algo que caracterizó su historia fue ser muy proclive a Occidente. De hecho, en Rusia fue mucho menos reconocido que en Occidente. En vida ser visto como un protegido de Occidente tuvo costos para él, dificultades que lo traumatizaron, pues evitaba tratar temas personales ante el temor de que apareciera su homosexualidad como un asunto que podría alejarlo más de todo éxito en su patria. Eso recién hubo de cambiar cuando Dostoievski, también 'cancelado' en este proceso, sostuvo la tesis de una Rusia que formaba parte de una unión sagrada y universal con… Bueno, con Occidente.

En resumen, para castigar a la Rusia de Putin, bien vale castigar a los rusos que defendieron a Occidente como cultura universal. Todo un triunfo de la razón.

Se ha dicho que cualquier resultado de la guerra entre Rusia y Ucrania implica la derrota de Rusia. A los pocos días de iniciada dicha guerra se anunció que Rusia ya había sido derrotada, pasara lo que pasara. La guerra no necesitaba armas, pasaba a un estadio metafísico, comunicacional y financiero. Asumamos que todo ello ha sido posible. La tesis que aquí se sostiene no es incompatible con esta visión, aunque es

completamente contradictoria con ella. Sostengo que la guerra entre Rusia y Ucrania, independiente del análisis e interpretación de sus resultados, es una derrota de Occidente. Y no es una referencia a los países, a sus Estados, a sus autoridades. Es una referencia a la civilización. No es la derrota de una generación, sino de una estirpe muy larga.

Y es que el análisis geopolítico ha dejado de lado la comprensión del proceso civilizatorio. Puede ser que geopolíticamente Occidente logre resolver su problema y, en el mejor de los casos para el diseño de la OTAN, Putin tenga que renunciar o sea objeto de un golpe. Sin embargo, después de esta guerra, ¿cuál es la situación de la cultura occidental? Hace muchos años (siglos) que Rusia no estaba tan lejos de la cultura occidental. Hace décadas que China no estaba tan lejos de Occidente. En las últimas décadas, por ejemplo, China había avanzado en la división de poderes y en las restricciones institucionales a la concentración del poder. Toda esa visión y sus políticas, profundamente occidental, ha ido en retirada.

Y en medio de todo, un sistema de medios de comunicación que solo piensa en el espectáculo y que abandona la razón. ¿Qué queda de la palabra, simiente de la razón griega? Poco, pues el resto ha sido borrado por la banalidad.

La civilización occidental se sostiene en la convicción de una historia de la humanidad que puede pasar del mero acontecimiento histórico al proyecto histórico gracias a la mayor conquista de nuestra especie que es la racionalidad. Gracias a esta ruta se espera la existencia de sociedades más prósperas, de seres humanos más incorporados de manera saludable al proceso político, una pacificación creciente y el aumento de la autonomía de las personas y de las unidades políticas. El sueño occidental es la madurez.

Pero el romanticismo irrumpió en medio con verdaderos tintes de revolución; pasó deprisa (como una tormenta) y nada volvió a ser igual. Frente a la coherencia del siglo de paz de las Luces, los románticos no rehuyeron la contradicción y atendieron a las deformaciones monstruosas que se desviaban del supuesto diseño de la naturaleza. Fue un choque generacional que repentinamente se declaró insatisfecho ante las respuestas al uso, y se regodeó en las preguntas. Violentamente rescató el valor de la emoción como el núcleo del alma humana. Sus obras de arte evocan el retorno a cualquier tiempo heroico, con tal de dejar una protesta contra la mediocridad y la frivolidad. No sólo les decepcionó aquella educación y sus caminos del conocimiento –como al trágico Fausto–, tampoco mostraron interés por el poder político ni ganas de bien avenirse con sus gobiernos, ni de fijar lealtades a reyes o repúblicas. Sentían que en las minorías anida algo más sagrado que en las mayorías, y que detrás de determinadas derrotas hay algo más noble y honesto que un éxito vulgar. Las ideas no generan más ideas, sino que nos mueven a tomar decisiones. Carlyle considera que lo más grande de un héroe es la verdad que encierra dentro de sí.

Occidente, el héroe, ya no sabe qué verdad habita en su interior.

¿Y qué pasa cuando no conoces la verdad que habita en tu interior?

Es viable enajenarse, eso es indudable. Pero es más probable aferrarse, anclarse a algo sólido, cuyo significado es racionalmente nulo, pero cuyo conocimiento existe: el territorio, la estirpe, la pertenencia, la identidad, la nación. No es casual que los nacionalismos triunfen en política: otorgan sentido en medio de la devastación de los significados. Y la identidad como variable de desarrollo político no para de crecer:

ahora es la sexualidad. El territorio y la sexualidad, las claves de la nueva izquierda. ¿Qué es eso? El viaje a la semilla, el retorno al origen, todo se juega en el cuerpo y el espacio circundante, esa es mi identidad y con ella haré política. Una reducción. Una gran reducción. Una reducción al absurdo.

Y aquí estamos: la razón atrapada. Aquella que tenía la llave de la libertad, hoy clama por su liberación. Sus herramientas han sido domesticadas, para mayor gloria de un orden fallido. ¿Hay quienes triunfan? Por supuesto, pero no están en la política, no están en la ideología. Triunfan quienes avanzan por fuera del camino trazado. ¿Y Occidente? Juega sus juegos de poder, en los que gana, mientras pierde. Se repite a sí mismo: "somos buenos, tenemos la razón. Vamos ganando". Esto por el lado de los complacientes. O se consuela aferrándose a denostarse por sus culpas, "lo merecemos". Occidente se asume de rodillas. Su crisis existencial es que sabe que la salida supone cruzar el abismo y construir sus propios criterios, volver a intentar buscar los universales o desplegarse en el situacionismo o en la política que reivindica el lugar que se habita. O lucha o se niega. Y al final no quiere ninguna de las dos cosas, ni luchar, ni negarse. Estados Unidos administra Occidente, pero carece de toda relación con los fundamentos de Occidente. Y Europa mantiene alguna conexión con los fundamentos, pero se encuentra derrotada, adaptada a mantener su calidad de vida, preocupada por su futuro sin hacer nada por ello, habitando una mezcla de museo, hotel y restaurante permanente, espera a ver qué hace su hijo exitoso (e ignorante) para seguirlo y apoyarlo y esperar que la suerte le acompañe. Hoy vive en medio de una guerra en su continente, una guerra que ocurre exactamente en la zona donde siempre Europa vive su abismo existencial, en la zona que va de Kafka a Dostoievski, allí donde los valores occidentales son comprensibles, pero discutibles; allí donde muchas veces Occidente fue a reconocerse más de lo que podía hacer en su propio territorio. Rusia ha sido tantas veces otro incomprensible, simplemente porque ha sido síntoma de las ambivalencias entre la luz y la oscuridad de Occidente.

Hemos entrado, con esta guerra, en la era del abismo. Las banderas de Ucrania recorren el mundo, Occidente le pasa armas y mueren ucranianos por doquier. Rusia y China se unen, el grueso de Asia en realidad se une a China y a Rusia. Occidente vive una amenaza real, pero se refugia en su fantasía, en su infinita bondad: "ayudamos a Ucrania", decimos. Y surge la fantasía, el honor, el reconocimiento, el heroísmo, la película de Hollywood (y el ataque a las cuentas corrientes si no hay buena conducta), todo eso que alinea a los líderes. Todos volverán al redil para tener el premio, pero claro ¿y si no?, ¿si no ocurre aquello? ¿Qué pasa si el poder vuelve a elegir no pasar por la política? Porque Occidente vive en una sociedad que ha hecho lo mismo, pasar por fuera de la política, solo que no hacerlo con la guerra. El mecanismo de Occidente ha sido el poder, fundamentalmente financiero, cubriéndose en instituciones políticas que otorgan la poca legitimidad que logran. Y eso se acepta. Pero cuando aparece la guerra (no cualquier guerra, la que afecta a Occidente), entonces la moral se apodera de todos y surgen banderas y portadas y estrellas de la política.

Muchas páginas se han escrito sobre la crisis de Occidente, pero en general se le piensa como un conjunto de países poderosos y desarrollados donde la democracia liberal está estabilizada (cada vez menos en realidad). Un análisis geopolítico permite mirar con mayor profundidad. Pero la discusión filosófica de Occidente, la discusión sobre su fundamento, parece irremediablemente postergada. Occidente había construido

su compleja versión del problema de la luz y la sombra, Occidente había construido en muchos ámbitos la armonía de los contrarios, era una obra de gran envergadura que portaba sus fantasmas y riesgos, pero que otorgaba un camino. ¿Dónde está ese camino de universales racionales que fundarían la libertad, la justicia, la igualdad y la fraternidad? Busque a su alrededor los universales. Quizás haya que llamar a Bernard Shaw (garantía siempre de ironía y desencanto) para decir, junto a él,

> "el respeto universal por el dinero es, en nuestra civilización, el único hecho que tiene esperanzas".

¿Y qué es el abismo existencial de Occidente?

Todo aquello que rodea al dinero.

Referencias

1. Obras de filosofía y textos académicos (libros y artículos)

Adam, Peter. *Art of the Third Reich*. New York: Harry N. Abrams, 1992.

Adorno, Theodor, Frenkel-Brunswik, Else, Levinson Daniel J. & Sanford, R. Nevitt. *The Authoritarian Personality*. New York: Norton and Company, 1969.

Appadurai, Arjun, ed. *La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*, trad. Argelia Castillo Cano. México D.F.: Grijalbo, 1991.

Axford, Barrie. *Theories of Globalization*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Bacon, Francis. *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.

Baxandall, Michael. *Pintura y Vida Cotidiana en el Renacimiento*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1978.

Baño, Rodrigo. *La era de la farsa.* Santiago de Chile: Editorial Catalonia.

Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails," *Theory, Culture & Society*, 24, Nº 7–8 (2007): 286–290. https://doi.org/10.1177/0263276407024007250 5

Benjamin, Walter. *Iluminaciones, II (Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo)*. Madrid: Taurus, 1972.

Bloom, Harold. *Bloom's Modern Critical Interpretations: Crime and Punishment*. New York: Infobase Publishing, 2004.

Bourdieu, Pierre. *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*, Primera edición en español a partir de la primera edición en francés de 1979. Madrid: Taurus, 1988.

Burke, Edmund. 'Reflections on the Revolution in France', en *Reflections on the Revolution in France*, ed. Frank Turner. New Haven: Yale University Press, 2003, 3-210.

Carrère, Hélène. *Decline of an Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt*. New York: Newsweek Books, 1979.

Castells, Manuel. *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2002.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2005.

Dugin, Alexander. "Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik," *Vestnik RUDN. International Relations*, 22, Nº 1 (2022), 142-152, https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152.

Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Siglo XXI editores, 2012.

Espinosa, Luciana, Greco, Beatriz, Penchazsadeh, Ana Paula, Ruiz del Ferrier, María Cristina & Sferco, Senda. *¿Por qué no leer a Byung-Chul Han?* Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018.

Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

Freud, Sigmund. "Introducción al narcisismo (1914)," en *Obras Completas (vol. 14)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984, 65-98.

Freud, Sigmund. "La represión (1915)," en *Obras Completas (vol 14)*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984, 135-152.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York: The Free Press, 1992.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 1989.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid:

Taurus, 1987.
Hamilton, Alexander, Madison, James & Jay, John. *El Federalista*, trad. Gustavo Velasco. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Barcelona: Editorial Debate, 2017.
Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989.
Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
Horkheimer, Max & Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, tercera edición. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
Huntington, Samuel. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962.
Jara Townsend, Gonzalo. "Una antigua y nueva derecha: Dugin y Fusaro," *Antagonismos*, 2, (2020), 161-196, https://www.heraldoseditores.com/wp-content/uploads/2021/04/8.-Una-antigua-y-nueva-derecha.-Dugin-y-Fusaro-Gonzalo-Jara.pdf.
Jung, Carl. *Aion: Researches Into the Phenomenology of the Self*. London: Routledge, 1991.
Jung, Carl. *Volume 8: The Structure and Dynamics of the Psyche*, eds. Gerhard Adler, Carl Jung, Michael Fordham & Herbert Read. London: Routledge, 1970.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2007.
Karabel, Jerome. *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion in Harvard, Yale and Princeton*. Boston: Houghton Mifflin, 2005.
Khan, Furqan & Saeed, Khadijah. "Russian Geopolitics in the Twenty First Century: Foreign Policy, Nationalism, and the Role of Neo-Eurasianism in the Emerging World Order," *Journal of European Studies*, 37, Nº 2 (2021), 92–116, https://asce-uok.edu.pk/journal/index.php/JES/article/view/201.
Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de investigación de investigación científica*. Madrid: Alianza editorial, 1989.
Lentricchia, Frank & McAuliffe, Jody. *Crimes of Art and Terror*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
Marx, Karl. *El capital: Crítica de la economía política, libro primero*. Madrid Siglo XXI editores, 1975.
McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man.* Toronto: University of Toronto Press, 1962.
Melon, Jean Francois. *A Political Essay Upon Commerce*. London: Wentworth Press, 2016.
Moore, Randy. *Evolution in the Courtroom: A Reference Guide*. Santa Bárbara: ABC-Clio, 2001.
Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial, 1997.
Pareto, Vilfredo. *The Mind and Society (Vol. 1): Non-Logical Conduct*. New York: Harcourt, Brace and company, 1935.
Polanyi, Karl. *La Gran Transformación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017.
Ritzer, George. *The McDonaldization of Society: an investigation into the changing character of contemporary social life*. Thousand Oaks: Pine Forge Press,1993.
Robinson, William. "Theories of Globalization" en *The Blackwell Companion to Globalization*, ed. George Ritzer. Malden: Blackwell Publishing, 2007, 125-143.
Rodrik, Dani. *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York: W.W. Norton, 2011
Russell, Bertrand. *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
Sánchez Díez, Ángeles. "Las empresas transnacionales y la inversión extranjera," en *Las transformaciones de la economía mundial*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2021. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/693987/empresas_sanchez_2021.pdf.
Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Scholte, Jan Aart. *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd edition. Basingstoke: Palgrave, 2005.
Simmel, Jorge. *Cultura femenina y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1934.
Sklair, Leslie. *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2001.
Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Fondo

de Cultura Económica, 1958.
Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (tomo I): Bosque de una morfología de la historia universal*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966.
Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (tomo II): Bosque de una morfología de la historia universal*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966.
Stiglitz, Joseph. *Globalization and its Discontents*. New York: W.W. Norton & Company, 2002.
Taubman, William. *Gorbachev: His Life and Times*. New York: W.W. Norton, 2017.
Valdrés López, Adrián, Bruna Barranco, Ignacio, Martínez Giménez, Laura López Zapater, Begoña & Maestre Aguilar, Rubén. "Análisis del sistema sanitario de Estados Unidos de América, salud y negocio," *Revista Sanitaria de Investigación*, 2021, https://revistasanitariadeinvestigacion.com/analisis-del-sistema-sanitario-de-estados-unidos-de-america-salud-y-negocio/.
Varoufakis, Yanis. *The Global Minotaur: America, The True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy*. London: Zed Books, 2011.
Wallerstein, Immanuel. "Globalization or the age of transition? A long-term view on the trajectory of the world-system," *International Sociology* 15, Nº 2 (2000): 249–265.
Weber, Max. "Introducción," en *Ensayos sobre Sociología de la religión I*, 2da edición corregida. Madrid: Taurus, 1987, 11-24.
Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Tercera edición en español de la primera en alemán. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014, Tercera parte, capítulo 1.
Weber, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza editorial, 1979.
Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Segunda edición en español de la primera y la segunda en alemán. México D.F.: Fondo de Cultura económica, 2011.
Weber, Max. *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La pléyade, 1978.
Wittgenstein, Ludwig. "Tractatus logico-philosophicus," en *Tratatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la certeza*. Madrid: Editorial Gredos, 2009, 1-154.

2. Obras literarias

Camus, Albert. *El extranjero*, Tercera edición en español. Madrid: Alianza editorial, 2012.
Dostoievsky, Fedor. *Crimen y castigo*. Santiago: Origo ediciones, 2014.
Dostoievsky, Fiódor. *Los hermanos Karamazov*, trad. Herederos de Augusto Vidal. Madrid: Alianza editorial, 2011.
Hesse, Hermann. *Demian: Historia de la juventud de Emil Sinclair*, trad. Genoveva Dieterich. Madrid: Alianza editorial, 2011.
Houellebecq, Michel. *Sumisión*. Barcelona: Anagrama, 2016.
Ibsen, Henrik. *La casa de muñecas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2000.
Milton, John. *El paraíso perdido*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1988.
Pasternak, Borís. *El doctor Zhivago*, trad. Marta Rebón. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
Poe, Edgar Allan. "El demonio de la perversidad," *Cuentos completos*. Barcelona: Penguin Random editorial, 2016, 1057-1066.
Shakespeare, William. *Poesía completa*, ed. bilingüe. Madrid: Ediciones 29, 1975.

3. Sitios web (prensa, informes, posts en redes sociales, videos)

Agent Noble. "Muhammad Ali ;One Of The Best Interviews He Had Funny," video de YouTube, 27:15 mins., 19 de diciembre de 2016, https://www.youtube.com/watch?v=XiD0wfduxKE.
Bailey, Martin. "The ten most expensive Vincent van Gogh paintings," *The Art Newspaper*, 29 de abril, 2022. https://www.theartnewspaper.com/2022/04/29/the-ten-most-expensive-van-gogh-paintings.
Bakker, Steven (@Kolpen). 2022. "BREEK - Meisje met de parel van Johannes Vermeer besmeurd in #Mauritshuis.," Twitter, 27 de octubre, 2022, 9:43 a.m. https://twitter.com/Kolpen/status/1585613220185767937?cxt=HHwWgoCwxdS0nYEsAAAA.

Barragán, Carlos. “Dugin, el ‘filósofo más peligroso del mundo’: “No quiero destruir ni aniquilar Europa”,” *El Confidencial*, 8 de septiembre, 2019. https://www.elconfidencial.com/mundo/europa/2019-09-08/dugin-filosofo-destruir-occidente-aniquilar-europa_2214211/.

Borrell Fontelles, Josep. “Europe in the Interregnum: our geopolitical awakening after Ukraine,” *Groupe d’études géopolitiques*, 24 de marzo, 2022. https://geopolitique.eu/en/2022/03/24/europe-in-the-interregnum-our-geopolitical-awakening-after-ukraine/.

Brenan, Megan. “40% of Americans Believe in Creationism,” *Gallup*, 26 de julio, 2019. https://news.gallup.com/poll/261680/americans-believe-creationism.aspx.

Clément, Pierre, Quessada, Marie-Pierre & Castéra, Jérémy. “Creationism and innatism of teachers in 26 Countries,” *Science & Technology Education for Development, Citizenship and Social Justice, Journal INEDP*, 1, Nº 1 (2012). https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01026102/document.

Crafts, Nicholas. “¿Hacia dónde va el crecimiento económico?,” *Finanzas y Desarrollo*, marzo, 2017, 3-6. https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2017/03/pdf/fd0317s.pdf.

Densley, James, Riedman, David & Peterson, Jillian. “School shootings are already at a record in 2022 – with months still to go,” The Conversation, 25 de octubre, 2022. https://theconversation.com/school-shootings-are-already-at-a-record-in-2022-with-months-still-to-go-192494.

Donadio, Rachel. “Retrato de valentía: conversamos con la primera dama de Ucrania, Olena Zelenska,” *Vogue*, 26 de julio, 2022. https://www.vogue.es/living/articulos/olena-zelenska-primera-dama-ucrania-entrevista.

Donoghue, Frank. “The current state of U.S. higher education, top to bottom,” *Academics*, enero, 2009. https://www.academics.com/guide/state-of-higher-education.

Dugin, Aleksander. “Fascism—Borderless and Red”, https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2022/03/DuginA-Fascism-Borderless-Red.pdf.

Fair, Helen & Walmsley, Roy. *World Prison Population List*, 13th edition. (Londres: Institute for Crime & Justice Policy Research, 2021)

Freesedfilms (@freeseedfilms). 2022. “#juststopoil #Activist says there was “minimal damage” to #vangogh #Sunflowers is she right or misguided? #vangoghsoup #climatechange #freeseednews,” TikTok, 16 de octubre, 2022. https://www.tiktok.com/@freeseedfilms/video/7155163691657350405.

Gad-Nasr, Sophia (@Astropartigirl). 2018. “Thought you all might like to know, say, the probability of a human passing through a wall. Yes? Yes, because #QuantumMechanics is fun! Let’s begin!,” Twitter, 11 de marzo, 2018, 3.44 a.m. https://mobile.twitter.com/Astropartigirl/status/972724812102512640

Henley, Jon. “Just Stop Oil activist tries to glue own head to Girl with a Pearl Earring,” *The Guardian*, 27 de octubre, 2022, https://www.theguardian.com/environment/2022/oct/27/girl-with-a-pearl-earring-vermeer-just-stop-oil-protest-mauritshuis-the-hague.

Herre, Bastian. “The world has recently become less democratic,” Our World in Data, publicado el 6 de septiembre de 2022, https://ourworldindata.org/less-democratic.

Just Stop Oil (@JustStop_Oil). 2022. “Just Stop Oil — it’s a piece of cake.,” Twitter, 24 de octubre, 2022, 7:55 a.m. https://twitter.com/JustStop_Oil/status/1584498836378034183?cxt=HHwWjoCplf7Sov0rAAAA.

Just Stop Oil (@JustStop_Oil). 2022. “JUST STOP OIL SUPPORTERS CHOOSE LIFE OVER ART. Human creativity and brilliance is on show in this gallery, yet our heritage is being destroyed by our Government’s failure to act on the climate and cost of living crisis.” Twitter, 14 de octubre, 2022, 8:28 a.m. https://twitter.com/JustStop_Oil/status/1580883249228046336.

McAuliffe, Marie & Triandafyllidou, Anna, eds. *World Migration Report 2022* (Génova: International Organization for Migration, 2021).

Morales, Manuel. “Dos ecologistas arrojan sopa de tomate al cuadro ‘Los girasoles’ de Van Gogh en la National Gallery de Londres,” *El País*, 14 de octubre, 2022. https://elpais.com/cultura/2022-10-14/dos-ecologistas-arrojan-sopa-al-cuadro-los-girasoles-de-van-gogh-en-la-national-gallery-de-londres.html

Nia, Oliver Towfigh. “EU’s foreign policy chief vows unwavering military support for Ukraine,” *Anadolu Agency*, 15 de octubre, 2022. https://www.aa.com.tr/en/europe/eus-foreign-policy-

chief-vows-unwavering-military-support-for-ukraine/2712596
North Atlantic Treaty Organization. *NATO 2022 Strategic Concept*. Madrid: NATO Summit. https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2022/6/pdf/290622-strategic-concept.pdf.
Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos. *PISA 2018: Insights and intepretations*, por Andreas Schleicher. 2019. https://www.oecd.org/pisa/PISA%202018%20Insights%20and%20Interpretations%20FINAL%20PDF.pdf.
Piacenza, Joanna. "Can You Locate Iran? Few Voters Can," *Morning Consult*, 8 de enero, 2020. https://morningconsult.com/2020/01/08/can-you-locate-iran-few-voters-can/.
Sen, Amartya. "How to Judge Globalism," *The American Prospect*, 5 de enero, 2002. https://prospect.org/features/judge-globalism/.
Sevillano, Elena. "Activistas climáticos lanzan puré de patata a un cuadro de Monet en Alemania," *El País*, 23 de octubre, 2022. https://elpais.com/cultura/2022-10-23/activistas-climaticos-lanzan-pure-de-patata-a-un-cuadro-de-monet-en-alemania.html.
Stiglitz, Joseph, Sen, Amartya & Fittousi, Jean-Paul. "Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social", https://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf.
The National Commission on Excellence in Education. *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform*, Gardner, David, Larsen, Yvonne, Baker, William, Campbell, Anne, Crosby, Emeral, Foster, Charles, Francis, Norman, Giamatti, A. Bartlett, Gordon, Shirley, Haderlein, Robert, Holton, Gerald, Kirk, Annette, Marston, Margaret, Quie, Albert, Sanchez, Francisco, Seaborg, Glenn, Sommer, Jay & Wallace, Richard. 1983. https://edreform.com/wp-content/uploads/2013/02/A_Nation_At_Risk_1983.pdf.
United Nations, Report of the Commission of Experts of the President of the United Nations General Assembly on Reforms of the International Monetary and Financial System, Stiglitz, Joseph, Bougrov, Andrei, Boutros-Ghali, Yousef, Fitoussi, Jean-Paul, A., Charles, Johnson, Robert, Kwame, Jomo, Ndulo, Benno, Antonio, José, Páez, Pedro, Venugopal, Yaga, Persaud, Avinash, Ricupero, Rubens, Sakakibara, Eisuke, Wieczorek-Zeul, Heidemarie, Yongding, Yu & Aziz, Zeti Akhtar. New York: 2009. https://www.un.org/en/ga/econcrisissummit/docs/FinalReport_CoE.pdf.
Whitefield, Stephen & Chaisty, Paul. "Putin's Russia: people increasingly identify with the Soviet Union – here's what that means" *The Conversation*, 13 de abril, 2022. https://theconversation.com/putins-russia-people-increasingly-identify-with-the-soviet-union-heres-what-that-means-181129.
"Analfabetismo en EE.UU: 43 millones de norteamericanos tienen dificultades para leer y escribir," Menzig, 30 de junio, 2022. https://www.menzig.es/a/eeuu-43-millones-personas-problemas-leer-escribir/
"Canadá," *Central Intelligence Agency* https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/canada/#economy.
"Comisión sobre reformas al sistema financiero pide estructura mundial más inclusiva," *Noticias ONU*, 10 de septiembre, 2009. https://news.un.org/es/story/2009/09/1173061.
"El aplaudido discurso de Borrell en defensa de Ucrania en el Parlamento Europeo," *El Diario*, 1 de marzo, 2022. https://www.eldiario.es/internacional/poderoso-discurso-borrell-parlamento-europeo_129_8793127.html.
"El creacionismo busca abrirse paso en Europa," *Deutsche Welle*, 24 de febrero, 2009. https://www.dw.com/es/el-creacionismo-busca-abrirse-paso-en-europa/a-4053649.
"Estadísticas Mundiales de Bullying 2020/2021," *ONG Internacional Bullying sin fronteras*. https://bullyingsinfronteras.blogspot.com/2018/10/estadisticas-mundiales-de-bullying_29.html.
"Iraqi Who Toppled Saddam Hussein Statue 15 Years Ago Regrets His Action," *National Public Radio*, 9 de abril, 2018. https://www.npr.org/2018/04/09/600761800/iraqi-who-toppled-saddam-hussein-statue-15-years-ago-regrets-his-action.
"Joint Statement of the Russian Federation and the People's Republic of China on the International Relations Entering a New Era and the Global Sustainable Development," *Official Internet*

Resources

"La elección brasileña de un creacionista bíblico para dirigir la dirección de educación superior sacude a los científicos," *Otras Voces en Educación*, 7 de febrero, 2020. https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/335706.

"Plebiscito Nacional 2020 fue la mayor votación de la historia de Chile," *Servel*, 26 de octubre, 2020. https://servel.cl/plebiscito-nacional-2020-fue-la-mayor-votacion-de-la-historia-de-chile/

"PPE impide que se debatan los peligros del creacionismo en la educación," *Professors de Secundària*, 3 de julio, 2007. https://secundaria.info/portal/article.php?sid=20070703122951.

"Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region," *Pew Research Center*, 13 de noviembre, 2014. https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/.

"Russia to ban sharing LGBT 'propaganda' with adults as well as children," *BBC News*, 27 de octubre, 2022. https://www.bbc.com/news/world-europe-63410127.

"Russians Return to Religion, But Not to Church," *Pew Research Center*, 10 de febrero, 2014. https://www.pewresearch.org/religion/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/.

"Servel realiza balance del Plebiscito Constitucional," *Servel*, 5 de septiembre, 2022. https://servel.cl/servel-realiza-balance-del-plebiscito-constitucional/

"United States," *Central Intelligence Agency*. https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/united-states/#economy.

"Violencia con armas de fuego," *Amnistía Internacional*. https://www.amnesty.org/es/what-we-do/arms-control/gun-violence/.

1. Refiero al cuento de Borges (*Tlön, Uqbar, Orbis tertius*) donde Bioy refiere a un lugar que está en una enciclopedia y que resulta ser un proyecto fantasioso de construcción de un mundo y su historia. Probablemente el heresiarca descrito por Borges refería a él mismo, quien evitó la paternidad. No puedo decir lo mismo, ya que junto a mi admirada Claudia nos hemos dotado de un pequeño ejército de niños que quizás todavía puede ampliar su dotación. Aprovecho este espacio ganado al mar para agradecer a mi esposa, fuente de luz, faro incombustible de justicia y fundamento del amor. A ella y a mis pequeños Alessandro, Antonella y Federico les dedico mi tenue optimismo, ya que solo gracias a ustedes se explica.
2. Joseph Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (New York: W.W. Norton & Company, 2002).
3. Max Weber, *Economía y Sociedad*, Tercera edición en español de la primera en alemán (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014), Tercera parte, capítulo 1.
4. Sigmund Freud, "Introducción al narcisismo (1914)," en *Obras Completas* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984), 65-98.
5. Sigmund Freud, "La represión (1915)," en *Obras Completas* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1984), 135-152.
6. Carl Jung, *Volume 8: The Structure and Dynamics of the Psyche*, eds. Gerhard Adler, Carl Jung, Michael Fordham & Herbert Read (London: Routledge, 1970).
7. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Segunda edición en español de la primera y la segunda en alemán (México D.F.: Fondo de Cultura económica, 2011).
8. Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista* (Madrid: Taurus, 1987).
9. Jorge Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1934).
10. Esta la famosísima "jaula de hierro", forma en que se ha hecho conocido este concepto (*Gehäuse*) de la obra weberiana en el español a partir de la traducción del alemán al inglés hecha por Talcott Parsons.
11. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 247-48.
12. "ese caparazón (*Gehäuse*)" señala la traducción, pero damos uso al concepto acuñado por Parsons.
13. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 248.
14. North Atlantic Treaty Organization, *NATO 2022 Strategic Concept*. Madrid: NATO Summit. https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2022/6/pdf/290622-strategic-concept.pdf.
15. Edmund Burke, 'Reflections on the Revolution in France', en *Reflections on the Revolution in France*, ed. Frank Turner (New Haven: Yale University Press, 2003), 3-210.
16. Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus, 1987).
17. Karl Marx, *El capital: Crítica de la economía política, libro primero* (Madrid Siglo XXI editores, 1975).
18. Émile Durkheim, *La división del trabajo social* (Madrid: Siglo XXI editores, 2012).
19. Pierre Bourdieu, *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*, Primera edición en español a partir de la primera edición en francés de 1979 (Madrid: Taurus, 1988).
20. Hélène Carrère, *Decline of an Empire: The Soviet Socialist Republics in Revolt* (New York: Newsweek Books, 1979).
21. Luciana Espinosa, Beatriz Greco, Ana Paula Penchazsadeh, María Cristina Ruiz del Ferrier & Senda Sferco, *¿Por qué no leer a Byung-Chul Han?* (Buenos Aires: Ubu Ediciones, 2018).
22. La teoría sobre Occidente de Max Weber se encuentra distribuida en distintas obras, a veces explicada de manera extensa, a veces resumida en sus elementos centrales. Más adelante la abordaremos.
23. Max Weber, *Sociología de la religión* (Buenos Aires: La pléyade, 1978).
24. Sé que la premisa de este texto, esto es, que la razón es una compañera de ruta necesaria para las sociedades, no es una premisa que se acepte inequívocamente en el mundo filosófico y de las ciencias sociales. La defensa de la diferencia, que es una conquista civilizatoria occidental, fue transformada en antioccidentalismo mediante la sorprendente reivindicación de la estupidez, o lo que es lo mismo, a través de la suspensión de las diferencias conceptuales entre la racionalidad y la irracionalidad.
25. Carl Jung, *Aion: Researches Into the Phenomenology of the Self* (London: Routledge, 1991).
26. Bastian Herre, "The world has recently become less democratic," Our World in Data, publicado el 6 de septiembre de 2022, https://ourworldindata.org/less-democratic.
27. Samuel Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
28. Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016).

29. Michel Houellebecq, *Sumisión* (Barcelona: Anagrama, 2016).
30. Albert Camus, *El extranjero*, Tercera edición en español (Madrid: Alianza editorial, 2012), 60-61.
31. Albert Camus, *El Extranjero*, 61-62.
32. Albert Camus, *El Extranjero*, 62-63.
33. Borís Pasternak, *El doctor Zhivago*, trad. Marta Rebón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010), 688.
34. Siempre es importante que el largo pasaje de Weber, del cual esta cita es parte, se ha popularizado con el concepto de "jaula de hierro", formulación que surge en la traducción de Talcott Parsons de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Si bien no es la frase exacta de Weber, fue una modificación tan afortunada que pasó a la historia.
35. "hedonistas in corazón" es la expresión usada en las traducciones más antiguas, y por lo mismo, más famosas.
36. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 248-49.
37. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza editorial, 1997).
38. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente (tomo I): Bosque de una morfología de la historia universal* (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966).
39. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente (tomo II): Bosque de una morfología de la historia universal* (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1966).
40. Fiódor Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, trad. Herederos de Augusto Vidal (Madrid: Alianza editorial, 2011), 115.
41. Jorge Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*.
42. "Plebiscito Nacional 2020 fue la mayor votación de la historia de Chile," *Servel*, 26 de octubre, 2020. https://servel.cl/plebiscito-nacional-2020-fue-la-mayor-votacion-de-la-historia-de-chile/
43. "Servel realiza balance del Plebiscito Constitucional," *Servel*, 5 de septiembre, 2022. https://servel.cl/servel-realiza-balance-del-plebiscito-constitucional/
44. Manuel Morales, "Dos ecologistas arrojan sopa de tomate al cuadro 'Los girasoles' de Van Gogh en la National Gallery de Londres," *El País*, 14 de octubre, 2022. https://elpais.com/cultura/2022-10-14/dos-ecologistas-arrojan-sopa-al-cuadro-los-girasoles-de-van-gogh-en-la-national-gallery-de-londres.html
45. Just Stop Oil (@JustStop_Oil). 2022. "JUST STOP OIL SUPPORTERS CHOOSE LIFE OVER ART. Human creativity and brilliance is on show in this gallery, yet our heritage is being destroyed by our Government's failure to act on the climate and cost of living crisis." Twitter, 14 de octubre, 2022, 8:28 a.m. https://twitter.com/JustStop_Oil/status/1580883249228046336.
46. Martin Bailey, "The ten most expensive Vincent van Gogh paintings," *The Art Newspaper*, 29 de abril, 2022. https://www.theartnewspaper.com/2022/04/29/the-ten-most-expensive-van-gogh-paintings.
47. Freesedfilms (@freeseedfilms). 2022. "#juststopoil #Activist says there was "minimal damage" to #vangogh #Sunflowers is she right or misguided? #vangoghsoup #climatechange #freeseednews," TikTok, 16 de octubre, 2022. https://www.tiktok.com/@freeseedfilms/video/7155163691657350405.
48. Elena Sevillano, "Activistas climáticos lanzan puré de patata a un cuadro de Monet en Alemania," *El País*, 23 de octubre, 2022. https://elpais.com/cultura/2022-10-23/activistas-climaticos-lanzan-pure-de-patata-a-un-cuadro-de-monet-en-alemania.html.
49. Just Stop Oil (@JustStop_Oil). 2022. "Just Stop Oil — it's a piece of cake.," Twitter, 24 de octubre, 2022, 7:55 a.m. https://twitter.com/JustStop_Oil/status/1584498836378034183?cxt=HHwWjoCplf7Sov0rAAAA.
50. Steven Bakker (@Kolpen). 2022. "BREEK - Meisje met de parel van Johannes Vermeer besmeurd in #Mauritshuis.," Twitter, 27 de octubre, 2022, 9:43 a.m. https://twitter.com/Kolpen/status/1585613220185767937?cxt=HHwWgoCwxdS0nYEsAAAA.

Jon Henley, "Just Stop Oil activist tries to glue own head to Girl with a Pearl Earring," *The Guardian*, 27 de octubre, 2022, https://www.theguardian.com/environment/2022/oct/27/girl-with-a-pearl-earring-vermeer-just-stop-oil-protest-mauritshuis-the-hague.

51. Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza editorial, 1979).
52. Mateo 5:3-5.
53. Max Weber, *El político y el científico*.
54. El texto aparece en: Max Weber, *El político y el científico*, 177.

También puede consultarse: William Shakespeare, *Poesía completa*, edición bilingüe (Madrid: Ediciones 29, 1975), 339.

55. Edgar Allan Poe, "El demonio de la perversidad," *Cuentos completos* (Barcelona: Penguin Random editorial, 2016), 1057-1066.
56. Génesis 4:9-15

57. Transcrito desde entrevista original en: Special Agent Noble, “Muhammad Ali; One Of The Best Interviews He Had Funny,” video de YouTube, 27:15 mins., 19 de diciembre de 2016, https://www.youtube.com/watch?v=XiD0wfduxKE.
58. Hermann Hesse, *Demian: Historia de la juventud de Emil Sinclair*, trad. Genoveva Dieterich (Madrid: Alianza editorial, 2011), 105.
59. Francis Bacon, *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Madrid: Editorial Tecnos, 2011).
60. Ludwig Wittgenstein, “Tractatus logico-philosophicus,” en *Tratatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la certeza* (Madrid: Editorial Gredos, 2009), 1-154.
61. Bertrand Russell, *The problems of philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
62. Sophia Gad-Nasr (@Astropartigirl). 2018. “Thought you all might like to know, say, the probability of a human passing through a wall. Yes? Yes, because #QuantumMechanics is fun! Let’s begin!,” Twitter, 11 de marzo, 2018, 3.44 a.m. https://mobile.twitter.com/Astropartigirl/status/972724812102512640
63. Theodor Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson & R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (New York: Norton and Company, 1969).
64. Imre Lakatos, *La metodología de los programas de investigación de investigación científica* (Madrid: Alianza editorial, 1989).
65. Paul Feyerabend, *Tratado contra el método* (Madrid: Editorial Tecnos, 1986).
66. Max Weber, *Economía y Sociedad*.
67. Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*.
68. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, tercera edición (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 59.
69. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, 60.
70. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 247-249.
71. Rodrigo Baño, *La era de la farsa*.
72. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).
73. Amartya Sen, “How to Judge Globalism,” *The American Prospect*, 5 de enero, 2002. https://prospect.org/features/judge-globalism/.

La versión aquí presentada corresponde a una traducción hecha por Ilán Semo, publicada en la revista de teoría y cultura Fractal y disponible en: https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal22Sen.php

74. Autor fundamental en la economía política. Ver: Jean Francois Melon, *A Political Essay Upon Commerce* (London: Wentworth Press, 2016).
75. Immanuel Wallerstein, “Globalization or the age of transition? A long-term view on the trajectory of the world-system,” *International Sociology* 15, no. 2 (2000): 249–265.
76. Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2001).
77. William Robinson, “Theories of Globalization” en *The Blackwell Companion to Globalization*, ed. George Ritzer (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 125-143.
78. Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).
79. Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).
80. Manuel Castells, *La Era de la Información (Vol. I): La Sociedad Red* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2002).
81. Barrie Axford, *Theories of Globalization* (Cambridge: Polity Press, 2013).
82. Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd edition (Basingstoke: Palgrave, 2005).
83. Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).
84. David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989).
85. Samuel Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*.
86. George Ritzer, *The McDonaldization of Society: an investigation into the changing character of contemporary social life* (Thousand Oaks: Pine Forge Press,1993).
87. Arjun Appadurai, ed. *La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*, trad. Argelia Castillo Cano (México D.F.: Grijalbo, 1991).
88. Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México D.F.: Grijalbo, 1989).
89. Ulrich Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails,” *Theory, Culture & Society*, 24, no. 7–8 (2007): 286–290. https://doi.org/10.1177/0263276407070240072505
90. Joseph Stiglitz, *Globalization and its Discontents.*
91. Joseph Stiglitz, Amartya Sen & Jean-Paul Fittousi, “Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social”, https://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/

derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf.

92. "Comisión sobre reformas al sistema financiero pide estructura mundial más inclusiva," *Noticias ONU*, 10 de septiembre, 2009. https://news.un.org/es/story/2009/09/1173061.

93. "Comisión sobre reformas al sistema financiero pide estructura mundial más inclusiva".

94. United Nations, Report of the Commission of Experts of the President of the United Nations General Assembly on Reforms of the International Monetary and Financial System, Joseph Stiglitz et al. New York: 2009. https://www.un.org/en/ga/econcrisissummit/docs/FinalReport_CoE.pdf.

95. Nicholas Crafts, "¿Hacia dónde va el crecimiento económico?," *Finanzas y Desarrollo*, marzo, 2017, 3-6. https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2017/03/pdf/fd0317s.pdf.

96. Yanis Varoufakis, *The Global Minotaur: America, The True Origins of the Financial Crisis and the Future of the World Economy* (London: Zed Books, 2011).

97. Es necesario recordar, como se vio en el primer capítulo de este libro, que las coyunturas de protestas globales anteriores tuvieron diferencias de tiempo superiores a veinte años.

98. Dani Rodrik, *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy* (New York: W.W. Norton, 2011)

99. Marie McAuliffe & Anna Triandafyllidou, eds. *World Migration Report 2022* (Génova: International Organization for Migration, 2021).

100. Max Weber, "Introducción," en *Ensayos sobre Sociología de la religión I*, segunda edición corregida (Madrid: Taurus, 1987), 11-24.

101. La bibliografía usada para reconstruir la argumentación de Dugin es la siguiente:

Alexander Dugin, "Eurasianism as a Non-Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin, Dr. of Sc. (Political Sciences, Social Sciences), Professor, Leader of the International Eurasian Movement. Interviewed by M.A. Barannik," *Vestnik RUDN. International Relations*, 22, no. 1 (2022), 142-152, https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152.

Gonzalo Jara Townsend, "Una antigua y nueva derecha: Dugin y Fusaro," *Antagonismos*, 2, (2020), 161-196, https://www.heraldoseditores.com/wp-content/uploads/2021/04/8.-Una-antigua-y-nueva-derecha.-Dugin-y-Fusaro-Gonzalo-Jara.pdf.

Furqan Khan & Khadijah Saeed, "Russian Geopolitics in the Twenty First Century: Foreign Policy, Nationalism, and the Role of Neo-Eurasianism in the Emerging World Order," *Journal of European Studies*, 37, no.2 (2021), 92–116, https://asce-uok.edu.pk/journal/index.php/JES/article/view/201.

102. Carlos Barragán, "Dugin, el 'filósofo más peligroso del mundo': "No quiero destruir ni aniquilar Europa"," *El Confidencial*, 8 de septiembre, 2019. https://www.elconfidencial.com/mundo/europa/2019-09-08/dugin-filosofo-destruir-occidente-aniquilar-europa_2214211/.

103. Se trata de un breve artículo que no existe en español. Hay una traducción al inglés hecha por Andreas Umland:

Aleksander Dugin, "Fascism—Borderless and Red", https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2022/03/DuginA-Fascism-Borderless-Red.pdf.

104. "Russians Return to Religion, But Not to Church," *Pew Research Center*, 10 de febrero, 2014. https://www.pewresearch.org/religion/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/.

105. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971).

106. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Editorial Colihue, 2007).

107. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1962).

108. "Joint Statement of the Russian Federation and the People's Republic of China on the International Relations Entering a New Era and the Global Sustainable Development," *Official Internet Resources of the President of Russia*, 4 de febrero, 2022. http://en.kremlin.ru/supplement/5770.

109. "Joint Statement of the Russian Federation and the People's Republic of China on the International Relations Entering a New Era and the Global Sustainable Development,". La comunicación en inglés dice: "The sides note that Russia and China as world powers with rich cultural and historical heritage have long-standing traditions of democracy, which rely on thousand-years of experience of development, broad popular support and consideration of the needs and interests of citizens. Russia and China guarantee their people the right to take part through various means and in various forms in the administration of the State and public life in accordance with the law. The people of both countries are certain of the way they have chosen and respect the democratic systems and traditions of other States".

110. Michael Baxandall, *Pintura y Vida Cotidiana en el Renacimiento* (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1978).

111. Alexander Hamilton, James Madison & John Jay, *El Federalista*, trad. Gustavo Velasco (México D.F.:

Fondo de Cultura Económica, 2001).

112. Henrik Ibsen, *La casa de muñecas* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2000).
113. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2005).
114. Walter Benjamin, *Iluminaciones, II (Baudelaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo)* (Madrid: Taurus, 1972).
115. "Iraqi Who Toppled Saddam Hussein Statue 15 Years Ago Regrets His Action," *National Public Radio*, 9 de abril, 2018. https://www.npr.org/2018/04/09/600761800/iraqi-who-toppled-saddam-hussein-statue-15-years-ago-regrets-his-action.
116. Stephen Whitefield & Paul Chaisty, "Putin's Russia: people increasingly identify with the Soviet Union – here's what that means" *The Conversation*, 13 de abril, 2022. https://theconversation.com/putins-russia-people-increasingly-identify-with-the-soviet-union-heres-what-that-means-181129.
117. William Taubman, *Gorbachev: His Life and Times* (New York: W.W. Norton, 2017).
118. Frank Lentricchia & Jody McAuliffe, *Crimes of Art and Terror* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
119. Borís Pasternak, *El doctor Zhivago*, 688.
120. "El aplaudido discurso de Borrell en defensa de Ucrania en el Parlamento Europeo," *El Diario*, 1 de marzo, 2022. https://www.eldiario.es/internacional/poderoso-discurso-borrell-parlamento-europeo_129_8793127.html.
121. Josep Borrell Fontelles, "Europe in the Interregnum: our geopolitical awakening after Ukraine," *Groupe d'études géopolitiques*, 24 de marzo, 2022. https://geopolitique.eu/en/2022/03/24/europe-in-the-interregnum-our-geopolitical-awakening-after-ukraine/.
122. Oliver Towfigh Nia, "EU's foreign policy chief vows unwavering military support for Ukraine," *Anadolu Agency*, 15 de octubre, 2022. https://www.aa.com.tr/en/europe/eus-foreign-policy-chief-vows-unwavering-military-support-for-ukraine/2712596
123. Rachel Donadio, "Retrato de valentía: conversamos con la primera dama de Ucrania, Olena Zelenska," *Vogue*, 26 de julio, 2022. https://www.vogue.es/living/articulos/olena-zelenska-primera-dama-ucrania-entrevista.
124. Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Barcelona: Editorial Debate, 2017).
125. Peter Adam, *Art of the Third Reich* (New York: Harry N. Abrams, 1992).
126. Escribo esto en octubre de 2022.
127. "Russia to ban sharing LGBT 'propaganda' with adults as well as children," *BBC News*, 27 de octubre, 2022. https://www.bbc.com/news/world-europe-63410127.
128. Borís Pasternak, *El doctor Zhivago*, 688.
129. Ángeles Sánchez Díez, "Las empresas transnacionales y la inversión extranjera," en *Las transformaciones de la economía mundial* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2021). https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/693987/empresas_sanchez_2021.pdf.
130. Max Weber, "Introducción," en *Ensayos sobre Sociología de la religión I*, segunda edición corregida (Madrid: Taurus, 1987), 11-24.
131. Harold Bloom, *Bloom's Modern Critical Interpretations: Crime and Punishment* (New York: Infobase Publishing, 2004).
132. Fedor Dostoievsky, *Crimen y castigo* (Santiago: Origo ediciones, 2014), 375-376.
133. Adrián Valdrés López, Ignacio Bruna Barranco, Laura Martínez Giménez, Begoña López Zapater & Rubén Maestre Aguilar, "Análisis del sistema sanitario de Estados Unidos de América, salud y negocio," *Revista Sanitaria de Investigación*, 2021, https://revistasanitariadeinvestigacion.com/analisis-del-sistema-sanitario-de-estados-unidos-de-america-salud-y-negocio/.
134. "Violencia con armas de fuego," *Amnistía Internacional*. https://www.amnesty.org/es/what-we-do/arms-control/gun-violence/.
135. "Violencia con armas de fuego," *Amnistía Internacional*.
136. The National Commission on Excellence in Education, *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform*, David Gardner et al. 1983. https://edreform.com/wp-content/uploads/2013/02/A_Nation_At_Risk_1983.pdf.
137. The National Commission on Excellence in Education, *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform*, 8.
138. Vilfredo Pareto, *The Mind and Society (Vol. 1): Non-Logical Conduct* (New York: Harcourt, Brace and company, 1935).
139. "Canadá," *Central Intelligence Agency* https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/canada/#economy.

"United States," *Central Intelligence Agency*. https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/united-states/#economy.

140. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, *PISA 2018: Insights and intepretations*, por Andreas Schleicher. 2019. https://www.oecd.org/pisa/PISA%202018%20Insights%20and%20Interpretations%20FINAL%20PDF.pdf.

141. Frank Donoghue, "The current state of U.S. higher education, top to bottom," *Academics*, enero, 2009. https://www.academics.com/guide/state-of-higher-education.

142. Jerome Karabel, *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion in Harvard, Yale and Princeton* (Boston: Houghton Mifflin, 2005).

143. "Estadísticas Mundiales de Bullying 2020/2021," *ONG Internacional Bullying sin fronteras*. https://bullyingsinfronteras.blogspot.com/2018/10/estadisticas-mundiales-de-bullying_29.html.

144. James Densley, David Riedman & Jillian Peterson, "School shootings are already at a record in 2022 – with months still to go," The Conversation, 25 de octubre, 2022. https://theconversation.com/school-shootings-are-already-at-a-record-in-2022-with-months-still-to-go-192494.

145. Helen Fair & Roy Walmsley, *World Prison Population List*, 13th edition. (Londres: Institute for Crime & Justice Policy Research, 2021)

146. Joanna Piacenza, "Can You Locate Iran? Few Voters Can," *Morning Consult*, 8 de enero, 2020. https://morningconsult.com/2020/01/08/can-you-locate-iran-few-voters-can/.

147. "Analfabetismo en EE.UU: 43 millones de norteamericanos tienen dificultades para leer y escribir," *Menzig*, 30 de junio, 2022. https://www.menzig.es/a/eeuu-43-millones-personas-problemas-leer-escribir/

148. Randy Moore, *Evolution in the Courtroom: A Reference Guide* (Santa Bárbara: ABC-Clio, 2001).

149. Megan Brenan, "40% of Americans Believe in Creationism," *Gallup*, 26 de julio, 2019. https://news.gallup.com/poll/261680/americans-believe-creationism.aspx.

150. "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region," *Pew Research Center*, 13 de noviembre, 2014. https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/.

151. "PPE impide que se debatan los peligros del creacionismo en la educación," *Professors de Secundària*, 3 de julio, 2007. https://secundaria.info/portal/article.php?sid=20070703122951.

152. "El creacionismo busca abrirse paso en Europa," *Deutsche Welle*, 24 de febrero, 2009. https://www.dw.com/es/el-creacionismo-busca-abrirse-paso-en-europa/a-4053649.

153. "El creacionismo busca abrirse paso en Europa," *Deutsche Welle.*

154. "La elección brasileña de un creacionista bíblico para dirigir la dirección de educación superior sacude a los científicos," *Otras Voces en Educación*, 7 de febrero, 2020. https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/335706.

155. Megan Brenan, "40% of Americans Believe in Creationism".

156. Pierre Clément, Marie-Pierre Quessada & Jérémy Castéra, "Creationism and innatism of teachers in 26 Countries," *Science & Technology Education for Development, Citizenship and Social Justice, Journal INEDP*, 1, no. 1 (2012). https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01026102/document.

157. Karl Polanyi, *La Gran Transformación* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017).

158. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958).

159. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 34.

160. "abismo" en otras traducciones.

161. John Milton, *El paraíso perdido* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 1988), 224-225.

162. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 33-34.